ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

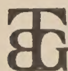
FR. VON BEZOLD · G. DEHIO · H. FINKE · K. HAMPE
O. LAUFFER · C. NEUMANN · A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

16

SECHZEHNTER BAND



VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1926

Mit Genehmigung der
B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart
veranstalteter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Printed in U. S. A.

INHALT

GELEITWORT.

Das „Archiv für Kulturgeschichte“, das in den letzten Jahren nur unregelmäßig und unter starker Raumbeschränkung veröffentlicht werden konnte, wird fortan wieder regelmäßig und möglichst im alten Umfang erscheinen. Es verdankt diese Möglichkeit wie so viele andere wissenschaftliche Zeitschriften der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, deren Verdienste um die deutsche Wissenschaft in schweren Zeiten nicht genug gerühmt werden können.

Das „Archiv für Kulturgeschichte“ tritt mit seinen alten Zielen von neuem an die Öffentlichkeit. Es hält auch grundsätzlich an den Literaturberichten fest, die sich den Einzelanzeigen überlegen gezeigt haben. Doch soll durch Beschränkung auf das Wesentliche eine Verkürzung der Literaturberichte erzielt und Einzelbesprechungen, falls es sich um hervorragende Neuerscheinungen handelt, in Form von selbständigen Aufsätzen Raum gewährt werden, wie es in dem vorliegenden Hefte bei dem Aufsatz von W. Stach bereits der Fall ist.

Das „Archiv“ wird auf den letzten Seiten jedes Heftes den Freunden des Leipziger Instituts für Kultur- und Universalgeschichte regelmäßig Nachricht von den Arbeiten und Fortschritten dieses Instituts geben.

GEORG STEINHAUSEN. WALTER GOETZ.

„DER MITTELALTERLICHE MENSCH."

Zu dem gleichnamigen Buche Paul Th. Hoffmanns.

VON WALTER STACH.

> **Man muß sein Glaubensbekenntnis von Zeit zu Zeit wiederholen, aussprechen was man billigt, was man verdammt: der Gegenteil läßt's ja auch nicht daran fehlen.** **Goethe.**

Unter dem Titel „Der mittelalterliche Mensch" hat Paul Th. Hoffmann, ein Schüler des Tübinger Germanisten Hermann Fischer, wie er sich nennt, die ideengeschichtlich interessierten Kreise mit einem merkwürdigen Buche beschenkt.[1]) Es verheißt mit großer Geste, in neuer und einzigartiger Weise in die Grundlage unserer „heute zu Ende gereiften" Kultur einzuführen: in die Geisteswelt des Mittelalters, und ich halte das Ganze für ein typisches Erzeugnis jener beliebten geistesgeschichtlichen Gnosis, die sich von dem Bleigewicht wissenschaftlicher Hermeneutik befreit und dafür das Bedürfnis der Zeit mit den ersehnten „Synthesen" versorgt. Trotzdem hat man auch dieses methodologisch unmögliche Gemisch aus Dichtung, Prophetie und Gelehrsamkeit zum Teil wie eine Offenbarung begrüßt, sogar von bedeutsamer Stelle.[2]) Ja soweit mein Eindruck nicht täuscht, hat selbst die ernste Kritik ihre Ablehnung in eine Zurückhaltung gekleidet, die zuweilen wie ein verschleierter Vorbehalt des entscheidenden Urteiles wirkt.[3]) Ist es an dem, so wäre das schon ein Grund, sich noch des weiteren mit dem Buch zu

---

[1]) Paul Th. Hoffmann, Der mittelalterliche Mensch. Gesehen aus Welt und Umwelt Notkers des Deutschen. Verlag Perthes, Gotha 1922. 356 Seiten.

[2]) So z. B. Max Wieser, der Verfasser des „Sentimentalen Menschen", in den Preußischen Jahrbüchern CVC (1924) S. 88ff.

[3]) Vgl. Erich Seeberg, Deutsche Literaturzeitung XLIII (1922) Sp. 801ff.; Friedrich Neumann, Historische Vierteljahrschrift XXI (1922—23) S. 459ff.; Bernhard Schmeidler, Zeitschrift für Kirchengeschichte (ed. Scheel u. Zscharnack) XLII N. F. V (1923) S. 116f.; Karl Hampe, Historische Zeitschrift CXXX (1924) S. 492ff.

befassen.[1]) Dazu kommt ein besonderer Umstand. Der Verfasser unternimmt es, die Wandlung, die unsere innere weltanschauliche Einstellung zum Mittelalter durchgemacht hat, in ein Vergangenheitsbild zu verformen, das dem Erlebnis dieses Wandels entspricht. Damit gibt er ein Problemgefühl kund, das m. E. für die gegenwärtige Lage der mittelalterlichen Geistesgeschichte nicht ohne Belang ist. Man fühlt in der Tat eine wachsende Spannung, die danach drängt, das zur Zeit so lebenswarme und von der Teilnahme weiterer Kreise getragene innere Verhältnis zum „Mittelalter“ für die Methode sowohl wie für Problemstellungen der mittelalterlichen Quellenforschung fruchtbar zu machen. Nun liegt mir zwar fern, die hieran anknüpfenden Fragen allgemein und womöglich in programmatischer Absicht behandeln zu wollen. Aber vielleicht bedeutet es bereits einen bescheidenen Beitrag zur Klärung, wenn ich versuche, einer bestimmten Richtung daraus an der Hand des Hoffmannschen Buches entgegenzutreten. Indem ich diesen mir symptomatisch erscheinenden Einzelfall ausführlicher behandle, möchte ich überhaupt von einer steigenden Neigung zu aktueller Romanschriftstellerei einen — wie ich hoffe — geschichtswissenschaftlich möglichen und doch nicht allzu fachwissenschaftlich verengerten Standort geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise des Mittelalters abheben. Ob ich freilich meiner Kritik an Hoffmann dieses Gewicht zu geben vermag, stelle ich ausdrücklich einer etwaigen weiteren Erörterung anheim.

Zunächst einige Angaben über Art und Inhalt des Hoffmannschen Buches im ganzen! Der Verfasser macht so ziemlich alles mobil, was heutzutage von Buddha und Laotse bis Blüher und Spengler unter den Jüngsten aktuell ist. Doch fällt wohl am meisten der Einfluß auf, den die „Formprobleme der Gotik“ von Wilhelm Worringer ausgeübt haben. Von dort entstammt das wie eine Zauberformel gehandhabte Schlagwort vom „gotischen Menschen“ samt

[1]) Das gilt zum mindesten für den geschichtswissenschaftlich am meisten interessierenden Punkt: inwieweit das Kernstück des Buches in solider Einzelforschung und wissenschaftlich haltbar über das bislang erarbeitete Bild Notkers hinausführt; hier kann ich mich der m. E. zu günstigen Beurteilung durch Seeberg durchaus nicht anschließen (wie das einige gelegentliche Anmerkungen und ein Exkurs gegen Ende meines Aufsatzes begründen möchten), so sehr ich Seeberg und Hampe im übrigen beipflichte.

der „geheimen" Gotik und ähnlicher Zubehör, die vorliegenden und weitere in Aussicht gestellte „Erscheinungen aus mittelalterlicher Sphäre zu beschwören".[1]) Von dort ist auch die besondere Absicht beeinflußt, in zugespitztem Gegensatz zur „letzten Epoche", deren haßgeschärftes Auge am Mittelalter nur die Schwächen sah, eine positive Deutung der mittelalterlichen Kultur herauszukehren, wie das vorerst für deren künstlerischen Geist geschehen sei (S. 11). Ebenso beruht auf Worringer und nicht auf einer unmittelbaren Anwendung psychoanalytischer Theorien das „Geheimnis der erhabenen Hysterie"[2]), in dessen Unkenntnis sogar Hans Blüher am Mittelalter vorbeimaß (S. 348). Zwar ist trotz fünfzig Seiten Anmerkungen nirgends gesagt, daß solche Synthese aus zweiter Hand vorliegt; aber dafür ist aus Worringers aufblitzendem Schlaglicht auch ein Integral der mittelalterlichen Geistesart geworden, die demgemäß ihren Gipfel im „Wunder des großen Heiligen" erreicht (S. 34).

Man kann danach das Buch — seiner sonstigen Anlehnungen und Abhängigkeiten ungeachtet — unter die zahlreichen Ausläufer einreihen, die noch immer rings um die „Gotik" entsprießen. Ja man erinnert sich unwillkürlich der wiederholten Hinweise Worringers auf den zu erhoffenden Erwin Rohde der nordischen Psyche, zumal wenn man liest, daß Hoffmann erst unter der Hand auf den überschwenglichen Gedanken verfiel, seine ursprünglich geplante Monographie über Notker Labeo aufzuschwellen bis zum Sujet einer „Charakteristik des mittelalterlichen Menschen überhaupt" (S. 290). Jedenfalls glaubt der Verfasser, der mittelalterlichen Quellenforschung endlich einmal zu einem Wurfe verholfen zu haben, durch den sich die bekannten „systematischen" Darstellungen mittelalterlicher Weltanschauung erübrigen, diese bloßen Materialsammlungen, auf die er mit unsäglicher Verachtung herabsieht.[3])

---

[1]) Belege a. a. O. im Inhaltsverzeichnis unter Gotik.

[2]) Vgl. ebd. Hysterie.

[3]) Insonderheit zielt Hoffmann dabei auf v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1923 im Omnitypiedruck von 1887), dessen Ideenarmut von einem einzigen Gedanken zehre und der seinen Gegenstand gänzlich verkenne (S. 294, Anm. 3). Es hätte wohl wenig Zweck, solche Überheblichkeit auf die gehaltvolle Kritik an v. Eicken durch Troeltsch zu verweisen und deren weitere Fruchtbarmachung durch v. Martin.

Er beruft sich dabei ausdrücklich auf ein besonderes geistesgeschichtliches Verfahren, das er Einfühlung (in exakter Methode wissenschaftlich-„objektiver“ Forschung) oder relative Schau der Welt nennt, eine „Darstellungsform“, die von Dilthey über Gundolf und Bertram letzten Schrittes zu ihm selber ansteige und die der Zeit Einsteins gemäß sei (S. 10). Auf diesem Wege soll das „Wesentliche“ an dem an sich unerschöpflichen Thema wieder lebendig gemacht werden, und zwar mit dem „Weltanschaulichen“ zugleich das „Menschliche“: typische Artung, inneres Schicksal, Lebensgefühl des mittelalterlichen Menschen „und was dazu gehört“.[1]) Daß Notker Labeo dafür der geeignete Ansatzpunkt sei, obschon wir gerade von diesem Notker Authentisch-Persönliches kaum etwas wissen, wird damit begründet, daß der 1022 verstorbene magister doctissimus atque benignissimus der St. Galler Klosterschule ein „typisch mittelalterlicher Mensch war und auch ein bedeutender“ und daß sich überhaupt in einem Mönche das „Wollen der (sc. mittelalterlichen) Weltseele“ am deutlichsten offenbare, da er mit dem die „Kultur ins Rollen bringenden zeitlichen Lebensideal“ am reinsten Ernst gemacht habe (S. 10; 291). Im übrigen soll die Notkersche Enge eines auf Heimat und Kloster beschränkten Binnendaseins ausgesprochenermaßen dadurch behoben werden, daß in Längs- und Querschnitten durch die innere und äußere Geschichte St. Gallens bis zu dessen kluniazensischer Reform möglichst alles einzubeziehen versucht wird, was virtuell in die Um- und Innenwelt Notkers hineinfiel. In diesem Sinne möchte die erste Hälfte des Buches die „Sphäre“ vor Notker darstellen, während die zweite das „Zentrum“ aufzeigen soll: Notker selbst und sein Schrifttum, gedacht als den Schnittpunkt geistesgeschichtlicher Linien, die von der Patristik und Civitas dei bis zum Parzival und der Divina Commedia führen (S. 138; 283; 290). Die „Erhellung dieser Sphären“ sei „von innen nach außen“ erfolgt, umgekehrt wie deren Wiedergabe im Buche, dessen erste Kapitel (2—9) auf das „Allgemeine, Grundlegende“ ausgingen und dessen spätere (10—19) das „Einzelne, Besondere, Eindringliche“ brächten (S. 10).[2])

---

[1]) Vgl. S. 290f.

[2]) Eine ungefähre Vorstellung mögen die in Bertramscher Manier symbolisch verbrämten Kapitelüberschriften geben: Die große Unmöglichkeit. Das Ewig Männliche. Der große Schauspieler: Göttliche Ko-

Doch damit nicht genug. Denn unserm Verfasser ist es ja nicht um die bloße Erforschung des mittelalterlichen Menschen zu tun. Im Gegenteil überläßt er solche „sterilen Zwecke unbefleckter Erkenntnis“ (passim) den „im Geiste Unfruchtbaren“, womit er bald das zünftige „Alexandrinertum der letzten Epoche“ im ganzen meint, bald einmal zwischen den Zeilen (S. 195) einen Gelehrten wie Hermann Usener und sein Anecdoton Holderi im einzelnen abtut. Sondern wenn Paul Th. Hoffmann „in die dunklen Schächte des Vergangenen“ hinabsteigt, dann weiß er „aus dem Reiche der Mütter Gold zu heben, aus dem einst der Schlüssel mit geformt werden kann, der uns die Pforten zu Sphären neuer Unendlichkeit und Unmöglichkeit auftut“ (S. 11). Entsprechend sucht er sein Publikum unter den „im Geiste Lebendigen“, denen er verhelfen möchte, das „Mittelalter in uns“ mit Liebe zu überwinden, auf daß wir uns lösen von den „Schlacken der Vergangenheit“ und zu unserer Wahrheit dringen, die „auf andern Sternenbahnen“ liege (S. 291 ff.; 11). Erst wenn ihm nach dieser Richtung gelänge, von sich aus im Dienste des „kommenden Weltgefühls“ (vgl. S. 347) in die „unteren Schichten des neuen Wollens Impetus mitzuwerfen“ und so der Erkenntnis zu dienen, die „dem Leben Beispiel weist“ (S. 10), erst dann schiene ihm die Absicht seines Werkes verwirklicht. Und sollte ich die diesbezüglichen Herzensergießungen über Ewig-Männliches und dergleichen trotz ihrer verstiegenen Bilderpracht erfaßt haben, so wäre das wahre Thema des Buches Erlösung von Eros und Caritas durch die vollkommene Liebe oder ähnlich.

Was soll man dazu sagen?

Was zunächst den Charakter des Buches im allgemeinen anlangt, so scheint mir zweierlei des Hervorhebens wert. Man hat es zweifellos mit einem Verfasser zu tun, der zu seinem interessanten Thema beachtliche Kenntnisse und Fähigkeiten mitbringt. Vor

---

mödie. Passiflora: Mittelalterliches Leiden. St. Benedictus. Landschaft, Räume, Herrscher. Zwischen Himmel und Erde: St. Gallens Wirklichkeit. Die Menschen der Zella St. Galli. Die Knaben im Kloster. Notker der Deutsche als Typus eines mittelalterlichen Menschen. Weltbild und Wissenschaft: Septem artes liberales. Magie des Wortes — Rhetorik. In der Nachfolge des Aristoteles. Die spätrömischen Tröstungen der Philosophie. Die Hochzeit der Philologie. Der Psalter im Wandel der Jahrtausende. Verlorenes. Gott und Mensch. Wunder und Mystik. Der ewige Weg.

allem sticht seine künstlerische Gestaltungskraft hervor, die ihm eine äußerst lebendige und z. B. in den Kapiteln Passiflora und Sanctus Benedictus geradezu packende Darstellung ermöglicht. Darüber hinaus berühren seine schwärmerische Begeisterung für den erwählten Stoff und sein edles, lauteres Ringen um eine persönliche Weltanschauung entschieden sympathisch, und schon um deswillen darf er beanspruchen, daß man ihn ernst nimmt. Jedenfalls läßt das so manche Geistreichelei und die im ganzen etwas gespreizte Aufmachung einigermaßen verwinden. Eine derartige Literatenpose gehört ja nun einmal zu den Autorenmanieren, mit denen man heute das Charisma der schöpferischen Persönlichkeit nach außen bekundet, und ich hätte diesen modischen Aufputz überhaupt übergangen, wenn nicht der zweite Zug, der m. E. den Gesamteindruck des Buches bestimmt, aufs engste damit zusammenhinge. Denn das um jeden Preis Mit-den-Jüngsten-Marschieren scheint mir zugleich das sachlich konstitutive Element der ganzen Konzeption.

Der Verfasser teilt mit Kopf und Herz jenes zeit- und stimmungsgemäße Programm einer radikalen Neuorientierung von Beruf und Methoden der geistesgeschichtlichen Disziplinen, ein Programm, das in der unverkennbaren Erschütterung positivistisch erstarrter Auffassungen einen sehr ernsten Kern besitzt und dessen übersteigernde Tendenzen Ernst Troeltsch seinerzeit an einigen markanten Beispielen als „Die Revolution in der Wissenschaft" gekennzeichnet hat.[1]) Und wenn dabei Troeltsch besonders heraushebt[2]), daß „diese jungen Herren" drei entwicklungsmäßig scharf getrennte und sachlich tief verschiedene Dinge: die Aufgaben der unausweichlich positiv und arbeitsteilig verfahrenden Fachwissenschaften, die Fragen der auf Totalität gerichteten Philosophie und die Entscheidungen praktisch-persönlicher Lebenshaltung mit einem Sprunge nehmen möchten, so scheint mir die Abwehr solcher gewaltsamen Vereinerleiung und Troeltschs Hinweis auf das, was schon Max Weber[3])

[1]) In Schmollers Jahrbuch, 45. Jahrgang (1921) S. 1001 ff.

[2]) Ebd. S. 1024 f. geg. v. Kahlers Schrift üb. d. „Beruf d. Wissensch.".

[3]) In dieser Berufung auf Weber soll nur soviel Zustimmung liegen, als sich aus der gleichzeitigen Bezugnahme auf Troeltsch von selber ergibt. Vgl. auch Theodor Litt, Erkenntnis und Leben; Untersuchungen über Gliederung, Methoden und Beruf der Wissenschaft (1923) S. 208 f., insb. S. 209 Anm. 1.

darüber in seinem Vortrage über „Die Wissenschaft als Beruf" gesagt hat, auch den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen Hoffmanns wie auf den Leib zugeschnitten.

Von hier aus erklärt sich zunächst, daß der Verfasser seine geistesgeschichtlich gemeinten Betrachtungen über den mittelalterlichen Menschen mit allgemeinen kulturphilosophischen Bekenntnissen umrankt und durchsetzt, die bisweilen und ganz von fern an wuchtige Gedankengänge Max Schelers gemahnen, anderwärts aber und wohl zuinnerst in einer nach meinem Dafürhalten unerträglichen Weise in den Gleisen einer Blüherschen Sexuologie synthetisieren. Doch will ich darüber nicht inhaltlich rechten, selbst auf die Gefahr hin, daß ich damit Dinge von vornherein ausschließe, die dem Verfasser am Herzen liegen.

Aus denselben Voraussetzungen entspringt aber auch Hoffmanns erregte Anhängerschaft an das mit seinen weltanschaulichen Expektorationen eng verschwisterte Dogma: Geschichte — verstanden als die Angelegenheit einer Fachwissenschaft — würde wie alles Wissen dann erst fruchtbar, wenn sie „zur Weisheit zusammenschießt" (S. 291). Dazu schon hier einige Worte. Denn in der Betätigung dieses Grundsatzes und nicht in der vorgeblichen Methodenverwandtschaft mit Dilthey oder „Einstein" sehe ich den Angelpunkt der eigentümlichen und, wie mir scheint, auch sonst sich verbreitenden Art, wie der Verfasser mittelalterliche Kulturgeschichtsforschung auffaßt und im einzelnen betreibt. Wahrer Geschichtswissenschaft läge danach ob, durch vorsätzliches Abzielen auf eine visionäre Ineinanderschau von Leben und Wissen dem „Leben" ex cathedra Zwecke zu setzen (vgl. S. 10). Wie man gerade mit solcherlei Forderung das historische Verstehen, das nur ungesucht und ungewollt dem „Leben" gibt, was es ihm geben kann, um seine in wahrem Sinne „kulturbiologische" Bedeutung bringt, ist allen Historikern zu Dank, die nach Bewußtheit des Vollzuges ihrer fachlichen Denkleistung ringen, durch die jüngsten strukturtheoretischen Analysen zu dem Thema „Erkenntnis und Leben" wohl sattsam klargestellt worden.[1]) Gewiß ist Geschichtswissenschaft, die sich

[1]) Vgl. die einschlägigen Abschnitte in dem soeben genannten Buche von Litt. — Wie sich tatsächlich mit der modernen Strukturanalyse in das Licht begrifflicher Klarheit erhebt, was ohnehin in wohlverstandener Objektivität und Universalität Rankescher Geschichtsauffassung

nicht prinzipiell in der spezialistischen Enge bloßer Tatsachenerkundung und bloßer Einzelzusammenhänge zurückhalten will, im tiefsten Grunde übertheoretisch verankert, und schon der Forscherwille zur strengsten Sachlichkeit und das Vertrauen auf deren, wenn auch bedingte, Verwirklichung bedeuten letztlich ein Stück Glaube und Tat: Wurzeln des geschichtswissenschaftlichen Bemühens überhaupt, die die neuere Geschichtsphilosophie wohl unwiderleglich aufgezeigt hat. Gewiß besteht auch fraglos zwischen Geschichte, die wir handelnd erleben, und Geschichte, die wir forschend erinnern, eine unaufhebbare Kommunikation, derzufolge unsere geschichtliche Erkenntnis trotz ihrer kritisch-methodischen Grundlagen selbst wieder zur Geschichte wird: ein Werden, in dem ja dieselbe Kraft am Werke ist, die „erst Geschichte macht".[1]) Gewiß mangelt eben darum ein subjektsunabhängiges und rein sachbezogenes Kriterium von genereller Gültigkeit, das in dem fließenden Übergange vom wissenschaftlichen Geschichtsbild zu pseudohistorischen Phantasiegemälden die Grenzscheide ein für allemal zöge. An diesen Einsichten einer vertieften Kritik des „historischen Sinnes" ist nicht zu rütteln, und der Leitgedanke schlechthinniger Objektivität ist für die Geschichte als Unding erwiesen.[2]) Doch wie bedeutsam auch immer diese erkenntnistheoretische Besinnung und die ihr verdankte Verfestigung der Geschichtswissenschaft zu einer res sui generis sind: in praxi sind wir dadurch weder der Aufgaben überhaupt, die uns das Erbe Rankes und Burckhardts stellt, unter dem Titel einer legitimen Skepsis enthoben, noch entbindet uns der zu einem sozusagen offenen Näherungswert eingegrenzte Grad ihrer Lösbarkeit[3]) auch nur im geringsten von der unbedingten Intention

---

eingehüllt ruht, mag zum Vergleich der Hinweis auf die viel berufenen Ausführungen von Max Lenz, Kleine historische Schriften, II. Band, S. 296 ff., illustrieren.

[1]) Dies Worte Karl Brandis, Das Werden der Renaissance, Göttinger Kaisers-Geburtstagsrede 1908, Schlußwort S. 18.

[2]) Litt a. a. O. S. 121. Die eigentümliche Sachlage ist diese: im Verstehen gilt es . . . die eigene individuelle Ichheit weder völlig auszulöschen noch unverändert, aus dem eigenen Erlebniszentrum heraus, zu aktualisieren. — Ebd. S. 124: Es ist dem (verstehenden) Subjekt auferlegt, das eigene Erleben . . . zum Anklingen zu bringen und doch nicht im eigenen Rhythmus ausschwingen zu lassen, vielmehr eben so zu variieren, daß das fremde Erlebniszentrum nicht verfehlt wird.

[3]) Wenn ich das Bild verdeutlichen darf: Die spezifische Objektivität

auf die Sache und **nur** auf die Sache. Sondern es ist nichts als heillose Sophisterei, wenn man nach Art der Michel und Lessing[1]) jene „Schwächen" — und als solche erscheinen sie, wenn man Geschichte am Maßstabe naturwissenschaftlicher Begriffs- und Methodenbildung bemißt — bewußt zur „Stärke" zu verkehren versucht. Man tut, wie das heutzutage geläufig, als ob sich das ganze komplizierte Problem in ein einfaches Entweder-Oder einspannen ließe, und glaubt dann in dieser künstlichen Alternative begründet, daß das von Generationen heilig gehaltene Ethos eines gewissenhaften und nüchternen Gegenstandsgehorsams zum alten Eisen gehöre, während als die wahre Wissenschaft nur der pathetische Dienst am eigenen Zeitgeist verbliebe. Das eine daran ist freilich unleugbar, daß man mit wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen dieser Art den kürzesten Zugang zu all den „Synthesen" erschließt, nach denen die Gegenwart fiebrig verlangt, und daraus erklärt sich ein gut Teil der suggestiven Macht, mit der sie die Köpfe verwirren.

Nun scheint mir vorzüglich der **Boden der mittelalterlichen Geistesgeschichte** für derlei Zersetzungskeime empfänglich.[2]) Man hat es da mit einem Überlieferungsbestande zu tun, dessen Auslegung infolge seiner Spröde, Kargheit und Lückenhaftigkeit von Haus aus einen stärkeren Anteil der Divination bedingt, als dem Durchschnittsfalle quellenmäßiger Erkenntnis entspricht; und während sich daher die nüchterne Forschung zurückhält, wohl bewußt, wie leicht sich hier schon kleine methodische Schwächen mit groben Fehlschlüssen rächen, ist ein solches Quellenmaterial so

---

des Historikers entspricht keiner Größe, die asymptotisch dem Ideal absoluter Objektivität zustrebt, sondern ist etwa dem Werte einer irrationalen Zahl vergleichbar, eingeschachtelt als ein nur empirisch aufzeigbares Mittleres in dem Intervall von bloßer Subjektivität einerseits und reiner Objektivität andrerseits.

[1]) Diese beiden „Geschichtstheoretiker" hätte Hoffmann als seine Gewährsmänner anrufen sollen, während mir seine reklamehafte Bezugnahme auf Dilthey wie eine unerträgliche Anmaßung erscheint, von Einstein gar nicht zu reden, dessen Einbeziehung in diesen Zusammenhang schon Seeberg a. a. O. hinlänglich gekennzeichnet hat.

[2]) Vgl. eine verwandte Beurteilung der Lage bei Percy Ernst Schramm, Über unser Verhältnis zum Mittelalter (Österreichische Rundschau, Aprilheft 1923), auf dessen im Längsschnitt angelegte Darstellung zur Ergänzung meiner eigenen Ausführungen nachdrücklich verwiesen sei.

recht nach dem Herzen phantastischer Exegeten, die sich aus nämlichem Grunde ja auch mit Vorliebe in dilettantisch geistesgeschichtlichem Auswerten von Schöpfungen der Kunst betätigen, wo man vollends nur an einen gewissen historischen Takt zu appellieren vermag, um das Bedenkliche und Brüchige derartiger Unternehmungen darzutun. Man kann sich da ferner auf Methoden stürzen, die anerkanntermaßen in den Anfängen stehen und deren Festigung wir noch immer im Umgange mit dem Objekt erst ertasten, so daß sie von sich aus den Einbrüchen geistreicher Willkür wenig Widerstand bieten. Dazu kommt insbesondere die zur Zeit gesteigerte stoffliche Problematik auf mittelalterlichem Gebiete. Wohl verdankt ihr der mittelalterliche Historiker das wieder erwachende Interesse der Gebildeten an seiner Arbeit, das trotz der steigenden fachlichen Fortschritte seit dem Verklingen der deutschen Einheitsbewegung und des Kulturkampfes so gut wie erloschen schien[1]); zugleich aber ist desto verlockender der Reiz, den Gegenstand der Untersuchung mit Stimmungen und Werturteilen zu amalgamieren, wie sie der heutige Wandel in der weltanschaulichen Einstellung zu den Werten mittelalterlicher Kultur geradezu aufdrängt. Diesem Anreiz ist der Verfasser, wie wir schon eingangs betonten, ohne die geringste Hemmung gefolgt. Und es ist in der Tat ein eigentümliches Zusammentreffen — in vielem an die Situation der Romantik erinnernd — wie sich heute die theoretisch bedingten Zielsetzungen der an der Erforschung des Mittelalters beteiligten Fachwissenschaften mit lebendigen Fragen aus der Gegenwart begegnen. Denn von der einen Seite erkennt man als eine der Hauptaufgaben künftiger Forschungen an, die Gesamtheit des mittelalterlichen Geisteslebens zu begreifen und zu würdigen[2]), und von der andern verkündet man in verjüngtem Genre von „Christenheit oder Europa" eine neue Vorliebe für das Mittelalter als die Vorbedingung einer neuen Schau[3]), so daß bei oberflächlicher Betrachtung der Stand der fachwissenschaftlichen Frage-

[1]) Vgl. die Betrachtungen bei Harry Breßlau, Aufgaben mittelalterlicher Quellenforschung (Straßburger Rektoratsreden 1904) S. 3f.

[2]) So Karl Hampe, Mittelalterliche Geschichte; Wissenschaftliche Forschungsberichte VII (1922) S. 7.

[3]) Mit diesen bezeichnenden Worten beginnt Paul Ludwig Landsberg seine gewollt cum ira et studio geschriebene, Max Scheler gewidmete Studie: Die Welt des Mittelalters und wir (1922).

stellung in dem allgemeinen Interesse an einem weltanschaulich aktualisierten „Mittelalter“ aufzugehen scheint. Begreiflich, daß da die erhitzten Gegner der „alten“ Wissenschaft wähnen, nun sei die Stunde gekommen, wo „der Lebenswille die Konstellation des Weltbildes so dreht, daß sie ihre Ent-deckungen bringen dürfen“ (vgl. S. 154), während in Wahrheit diese „Konstellation“ nur die Berührungsfläche zweier verschieden gelagerter Gedankenschichten bedeutet.

Betrachtet man zunächst jede der beiden für sich nach ihrer eigengesetzlichen Richtung, so ist — rein wissenschaftsgeschichtlich — der allmähliche Gang, der bis zur Herausbildung der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Fragestellung geführt hat, ziemlich durchsichtig und klar. Es handelt sich im Grunde um die folgenreiche Einbeziehung des kulturgeschichtlichen Überlieferungsgehaltes in die geschichtswissenschaftliche Forschung. Beteiligt an diesem Schritt war die Gesamtheit historisch gerichteter Disziplinen, und es wird niemand verkennen, wie längst, bevor die heutige „Vorbedingung einer neuen Schau“ erfüllt war, von den verschiedensten Ansatzpunkten her bereits tiefe Furchen in den Boden des frischen Arbeitsfeldes gezogen worden sind, wobei man dem Neuthomismus und der Kunstgeschichte ein besonderes Verdienst und der Verselbständigung der mittellateinischen Philologie eine besondere Bedeutung zuerkennen kann. Bahnbrechend aber für diesen Schritt, der danach an die besten Traditionen deutscher Geschichtswissenschaft anknüpft, obschon er für Hoffmann anscheinend von Xaver Kraus und Wilhelm Worringer an datiert, war bekanntermaßen Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance in Italien“. Wohl hatte dieses Werk nicht dem Mittelalter selbst gegolten. Im Gegenteil waren dessen Kulturwelt, wie Carl Neumann immer wieder betont[1]), kostbare Provinzen zugunsten der Renaissance entrissen, waren mit Dante, Petrarca, Boccaccio dem Mittelalter drei Edelsteine aus seiner Krone gebrochen und war der verbleibende Rest nur als ein dunkler Hintergrund noch völlig in

[1]) Vgl. dessen „Gedanken über Jakob Burckhardt“, Deutsche Rundschau, Maiheft 1918, S. 209 und 216. — Ebd. jüngst (Februar—Märzheft 1924) über Dante in entgegengesetztem Sinne (gegen Harnack, Troeltsch, Voßler als Vertreter der communis opinio): Konrad Burdach, Dante und das Problem der Renaissance, Teil I und II.

überkommenen Farben gemalt. Aber nicht nur, daß mit dieser historiographischen Tat zum ersten Male gezeigt war, wie man überhaupt eine „Kulturepoche“ darlegen könne, die „ein in sich vollständig durchgebildetes Ganzes vorstellt“[1]); nicht nur, daß so in Rankes Geist und gemäß dem thematischen Umriß, den dieser schon zwanzig Jahre vorher dazu formuliert hatte[2]), der Mutterboden methodischer Ideengeschichte von geschichtswissenschaftlichem Ausmaß begründet war, in dessen Beackerung wir noch mitteninne stehen. Sondern die fermentierende Kraft der Burckhardtschen Schöpfung, die freilich zunächst nur die Renaissance in den Blickpunkt akademischer Untersuchungen gerückt hatte, griff mit innerer Folgerichtigkeit ebenso auf die benachbarte Problemgruppe des Mittelalters über und leitete hier eine zunehmende Zersetzung der formelhaft erstarrten Vorurteile ein, die einst die Aufklärung gegen das Mittelalter gehegt und geprägt.[3]) Natürlich war das keine fachwissenschaftliche Eigenbewegung, die innerhalb der geistigen Gesamtentwicklung isoliert verlaufen wäre. Eine solche Annahme wäre ja eine Konstruktion ins Leere hinein. Aber trotzdem bleibt der Problemgang noch immer ein wesentlich sachbedingter Ablauf, und ich erinnere nur an die Ausführungen von Walter Goetz, der schon 1907 vorschauend aussprach, wie die gesteigerte Hingabe an die Probleme der Renaissance in steigendem Maße dem Mittelalter und seiner schärfer zu bestimmenden Eigenart zugute kommen mußte.[4]) Denn obgleich dabei das Abebben des Liberalismus und ähnlich gerichtete Gegenwartsströmungen gleichsam als Katalysatoren mitgewirkt haben, war das Entscheidende der aus wachsender Vertiefung in das Objekt sich ergebende logische Zwang, der schließlich alle Probleme erneut in Fluß versetzte, die man jahrzehntelang unter dem Sammelnamen Renaissance bereits zur Ruhe

---

[1]) Dies eigene Worte Burckhardts; vgl. den Neudruck (1922) der Urausgabe, durchgesehen von Walter Goetz, S. 265.

[2]) Vgl. Hermann Oncken, Historische Zeitschrift CXXIV (1921), S. 83f. gegen Moriz Ritter.

[3]) Vgl. zu diesem Prozeß die Darstellung seines philosophiegeschichtlichen Ausschnittes bei Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher Nr. 6), 1922, S. 5—25.

[4]) Mittelalter und Renaissance, Historische Zeitschrift IIC, S. 54.

gebracht glaubte[1]), und der zugleich nach der andern Seite immer deutlicher lehrte, daß die Einheit der Geistesgeschichte und der gesamten Geschichtsauffassung verlange, das Mittelalter in besser gegliederter und besser begründeter Weise als bisher in die Gesamtauffassung vom Gange der Geschichte des europäischen Geistes einzufügen.[2])

Dagegen ist ihrem Kerne nach die heute weit geöffnete Empfänglichkeit der Gebildeten für gewisse einzelne Seiten der mittelalterlichen Kultur ein völlig ander Ding. Zwar ist es ein bedenkliches Unternehmen, dieses Werdende zu artikulieren und in begriffliche Formulierungen einfangen zu wollen. Aber unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß ich die Akzente nach meinem subjektiven Eindruck verteile und die Stoßkraft der ganzen Bewegung womöglich überschätze, darf ich vielleicht folgendes sagen. Handelt es sich fachwissenschaftlich um eine in erster Linie sachgelenkte Verhaltungsweise, deren von langer Hand vorgebahnter Ausgang nicht überrascht, so ist die jüngere und gefühlsmäßig auf dem Erlebnisboden der Allgemeinheit vollzogene Wendung zum „Mittelalter" eine der als Ganzes unvermittelten Kontrasterscheinungen, die innerlich ähnlich — bald im Nebeneinander, bald im Nacheinander — die gesamte Geschichte der Geschichte des Mittelalters vom Althumanismus her über Aufklärung und Romantik hinaus begleiten. Sie ruht auch heute wieder, wie es ihrem positiven Vorzeichen entspricht, auf einer antiprotestantisch und prokatholisch gefärbten Grundstimmung, die freilich nur locker noch mit dem herkömmlichen Widerstreit der beiden Konfessionen verflochten erscheint, obwohl an sich gerade religiöse Momente neben ästhetischen in diesen Gegenwartsbeziehungen zum Mittelalter bedeutsam hervortreten.[3]) Ein Widerspruch liegt darin nicht, sobald man hinreichend berücksichtigt, wie weitgehend die lebendige Religiosität von heute überhaupt entkirchlicht ist. Und wenn statt dessen

[1]) Vgl. dazu Gerhard Ritter, Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus, ebd. CXXVII (1923), S. 399.

[2]) Nach der treffenden Formulierung Bernhard Schmeidlers, Geschichtschreibung und Kultur im Mittelalter; Archiv für Kulturgeschichte XIII (1917), S. 219.

[3]) Die einzelnen Standorte, von denen aus die zugehörige Literatur über das Mittelalter mit Vorliebe ihre Brücken zum Vergangenen schlägt, beleuchtet P. E. Schramm a. a. O.

Heinrich Hermelink in einer aufschlußreichen Betrachtung über den „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart“ bloße an das katholische Mittelalter angelehnte Stimmungsmomente den greifbareren Tatsachen einer konfessionell gebundenen Bewegung — wie mir scheint — auch an Bedeutung hintanstellt, so dürfte das mehr eine unabsichtliche Folge seiner schroff protestantischen Haltung sein, die überscharf trennt, was doch im Grunde gemeinsam unterbaut ist.[1]) Selbstverständlich bleibt der Anteil hervorragend und ist durch die Natur der Sache gegeben, der dem zu neuer kultureller Werbekraft erstarkten katholischen Gedanken auch rein kirchlicher Prägung an der gegenwärtigen Aktualisierung mittelalterlicher Kulturwerte zukommt; ich verweise nur auf Hermelinks Ausführungen über die monastische, eucharistische und liturgische Strömung des kirchlich-katholischen Lebens und nicht zuletzt auf den Neuthomismus, sofern dieser neben seiner bahnbrechenden historischen Forschung systematisch durch eine Verschmelzung moderner Züge an der Scholastik und scholastischer Züge an der modernen Philosophie[2]) auf die Gegenwartsverlebendigung der Philosophie des Mittelalters abzielt. Aber über derartige Repristinationstendenzen hinaus (der gewollten Apologetik ganz zu geschweigen) fühlt man sich auch sonst in weiten Kreisen geneigt, mit mittelalterlicher Kultur in erlebte Beziehung zu treten. Charakteristisch sind mir nach dieser Richtung die romantisch gestimmten Sympathien derer um Stefan George, die wohl deutlich erweisen, wie selbst bei kirchlicher Gleichgültigkeit, ja trotz einer neuheidnisch anmutenden Grundhaltung, mittelalterlich-katholisierendes Ideengut in die kultursynthetischen Gestaltungen einer durchaus zukunftsgerichteten Sehnsucht organisch einwachsen kann. Geht man daher bis auf die weltanschauliche Bewegtheit zurück, die heute — wenn auch häufig in zerflatternder Stimmung — nach Fühlungnahme mit dem Mittelalter drängt, und sieht umgekehrt in der

[1]) 1924²; in der Bücherei der Christlichen Welt. Vor allem vermag ich Hermelink darin nicht beizupflichten, daß „Leute mit feinausgebildeten Sinnen jetzt schon den Anfang des Verglostens einer Stimmung riechen könnten, der es unmittelbar nach dem Kriegsende rein zum Katholischwerden war“ (S. 3). M. E. ist damit der produktive Gehalt der Gefühlslage unterschätzt, die in einer „marienduftigen, allsüchtigen, eucharistisch-mystischen Romantik“ nach Befriedigung tastet.

[2]) Nach einem Ausspruche Martin Grabmanns.

um den strengen Katholizismus als ein lebendes Stück „Mittelalter“ zentrierten Bewegung nur eine zugeordnete Teilerscheinung, so rückt damit die gesamte Verschiebung in dem außerwissenschaftlichen Verhältnis zur mittelalterlichen Geisteswelt auf eine überkonfessionelle zusammenhängende Linie. All dieser Neuromantik, die einen Hauch des mittelalterlichen Geistes verspürt, ist dann der eine Grundzug gemeinsam: absteigend von der schöpferisch freien oder bekenntnismäßig gebundenen vom Mittelalter befruchteten Idealbildung bis zum modehaften literarischen Interesse an mittelalterlicher Kunst und Mystik entnimmt sie der gegenwärtigen Not unseres gesamten geistigen Daseins nicht nur ihre werbende Kraft, sondern erscheint zutiefst überhaupt als eine unmittelbare Abwehrbewegung gegen die heutige Krisis selbst. Denn wie schon Percy Schramm betont, hat diese Hingabe ihre eigentliche Triebfeder in akuten religiösen, sozialen, philosophischen, künstlerischen und nationalen Fragen der Zeit, für die man „neue Lösungen von der Vergangenheit aus diskutiert“. Ja, wenn man Eduard Sprangers begeisternd optimistischer Verkündung einer „neuen Weltepoche“ folgen will und ihr als ein verwandtes Teilmoment die Wiederbelebung des Mittelalters eingliedern darf[1]), so liegt auch darin pro rata der Ausdruck eines kommenden dritten humanistischen Frühlings: das kulturelle Erlösungsbedürfnis der Gegenwart ringt mit dem ideengeschichtlichen Erbe des Mittelalters, auf daß von dessen Geiste die eigene ersehnte Wiedergeburt zu einem neuen und in geschichtlicher Besinnung vertieften Menschentum gesegnet werde.

Was den Blick dabei gerade auf dieses hierokratische Zeitalter[2]) zurücklenkt, scheint wohl vor allem der Umstand, daß man dort aus Glaube und Sitte, Kunst und Literatur eine Welt zu erfühlen vermeint, die an kulturellem Gemeingeist in reichem Maße besaß,

[1]) Aufruf an die Philologie; Vorrede zu dem Jenenser Vortrag: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule (1922). — Nicht, daß Spranger explicite auf das Mittelalter zu sprechen käme, aber daß es in den Bereich seines geweiteten Humanismus fällt, wie er ihn S. 7f., 10f. gezeichnet, steht dem Sinne nach wohl außer Frage.

[2]) „Hierokratisch“ verstanden als spezifisch geistesgeschichtlichen Terminus, wie ihn Hans Baron vorschlägt; vgl. 1. Beiheft der Historischen Zeitschrift: Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter (1924) S. 3 Anm. 1.

was uns so bitter fehlt, und die auch sonst von allem Fluche des modernen Lebens noch frei und ledig war. Dem entspricht auch das instinktive Bemühen, den Gehalt mittelalterlicher Kultur möglichst aus seiner historischen Bedingtheit herauszulösen und so den mittelalterlichen „Geist" als das überzeitliche Symbol eines anschaulichen Gegenwartskontrastes zu kanonisieren. Bald geschieht das mehr in nur naiver Weise, indem man an Neigungen der Umwelt zu solcher „Rückwärts- und Vorwärtsromantik" gefühlsmäßig teilnimmt, ohne sich der dabei wirksamen „Mittelaltertendenzen" bewußt zu werden oder davon im genetischen Sinne etwas wissen zu wollen. Bald umkleidet sich dieses Bestreben bei klarer Erfassung des eigenen Tuns mit dem erwünschten Rüstzeug phänomenologischer Analyse, und man gelangt auf diesem Wege im Gefüge einer die sonstige Menschheitsgeschichte relativierenden Kulturethik zu geschichtsmetaphysischen Hypostasen, von denen aus das Mittelalter bis zur grundsätzlich kulturidealen Situation des Abendlandes sublimiert erscheint, wie bei Max Scheler und seinem Kreise.[1]) Bald bleiben die Verabsolutierungen bei souveräner Auslese der kulturellen Momente partiell und hüllen sich in das Gewand einer modernen Prophetie, die mit dem Rechte des Dichters und Sehers das Vergangene zu lebendigen Werten erweckt, wie bei Stefan George und seinen Jüngern. Bald glaubt man den persönlichen Sympathien für diese Mittelalterbewegung sogar die Geschichtswissenschaft dienstbar machen zu dürfen, sei es, daß man den Eigenbereich mittelalterlicher Quellenforschung der werturteiligen Vorannahme postulierter Glaubenssätze unterwirft, wie jüngst Heinrich Günter in seinem Aufsatze „Der mittelalterliche Mensch"[2]), oder sei es, daß man, wie unser Verfasser, geistesgeschichtliche Untersuchungen zum Mittelalter zur paränetischen Schau ausgestaltet, die der eigene Kulturwille aus dem Stoffe der Überlieferung formt. Wohl mögen an alledem Hemmungen eines katholischen Dogmatismus und Ausstrahlungen katholischer Rechtgläubigkeit stark beteiligt sein. Aber trotzdem wird man das Wirkungsverhältnis auch umkehren müssen: erst an dem tatsächlichen Kontrast, der zwischen

[1]) Ausdrücklich sei betont, daß damit weder Scheler als Philosoph, noch mit dem Folgenden George als Dichter charakterisiert sein soll.

[2]) Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XLIV (1924), S. 1 ff.

dem mittelalterlichen Geiste der Gegenwartsferne und -fremde und der eigenen geistigen Lage besteht und den man wie die rückwärtige Erfüllung einer künftigen Verheißung empfindet, entzündet sich jene „neue Liebe“[1]), in deren Erlebnis das Jetzt mit dem Einst zur zukunftweisenden Einheit verschmilzt. Daher dann der heiße kulturpolitische Enthusiasmus für das Mittelalter, der von der milden Wärme eines Aktes geschichtlicher Erkenntnis nicht nur dem Grade nach, sondern in der Art verschieden ist und weder mit dem *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* Friedrich Heilers zusammengerückt werden kann noch mit dem abgeklärten Verstehen-Wollen, das so wohltuend an den Schriften Clemens Baeumkers berührt. Daher auch die bald gewollte, bald unbewußte Blindheit, die nur das am Mittelalter sieht, wonach die eigene Sehnsucht trachtet, als ob so ohne weiteres das dem modernen Bedürfnis am Mittelalter Wesentliche nun auch dem Mittelalter selber wesenstümlich wäre. Daher auch, daß diese „neue Liebe“ leicht und gern zur gleichen Zeit einen „neuen Haß“ umschließt: denn während so die mittelalterliche Geisteswelt — an sich eine labile, spannungs- und phasenreiche und von der Einmaligkeit politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedingungen getragene „complexio oppositorum“ — schlechthin im Zauberlichte eines verlorenen Paradieses aufstrahlt, verdunkelt daneben der Geist des Protestantismus in der Gegenrolle eines verhaßten Partners von Individualismus, Intellektualismus, Liberalismus, Demokratie und neuzeitlicher „Negativität“ überhaupt. Daher schließlich die von dem doppelseitigen Werturteile unterbaute willentliche Losung eines „Neuen Mittelalters“, die manchem unverständlich oder künstlich klingen mag und trotzdem als Erlebnisausdruck echt sein kann; nur daß selbst hierin mir die beiden

[1]) Wenn ich in dieser Weise eine Wendung Landsbergs zum Schlagwort typisiere, so soll davon natürlich nicht das Schelersche Erkenntnisprinzip als solches betroffen sein, an das sich Landsberg anlehnt. Nur das scheint mir typisch, wie es Landsberg ausmünzt, wenn er sagt (a. a. O. S. 7): „Die Liebe bedarf der Schau. So ergibt sich auch aus der neuen Liebe zum Mittelalter, die als ungestümer Sturm durch unsere Herzen geht, Bedingung und Forderung einer historischen Wesensschau, einer Synopsis all der Tatsachen, einer Deutung all der Lebensäußerungen, die mit dem Liebeswort Mittelalter in geahnter Verbindung stehen . . . Damit ist auch schon gesagt, daß nicht als unverbindliches Fernsein, sondern als verwirklichbare Maßgestalt uns das Mittelalter erscheinen darf und kann.“

Strömungen, die erst vereint das Ganze der Bewegung sind[1]), nach ihrem Sinne trennbar scheinen: eine genuin katholische, die — rückwärts eingestellt — in der Vergangenheit die Zukunft vorzufinden glaubt und das neue Mittelalter will, neben einer mehr oder minder davon unabhängigen, die — spontan katholisierend und vorwärts eingestellt — an dem Vergangenen die Zukunft aufzurichten hofft und eine Art von neuem Mittelalter wünscht.

Man mag nun in praktisch-persönlicher Entscheidung zu diesem aktuellen Ringen stehen, wie man will: daß sich dessen eigentliche Ziele von denen einer Geistesgeschichte des Mittelalters scheiden, kann nach dem Gesagten keine Frage sein. Denn bringt man deren Gegensatz auf größte Spannung, so stellt sich jenes dar als die Tendenz einer mittelalterlich-katholisierenden Gegenwartsrettung, in deren literarische Dienste ein kulturprogrammatischer Aspekt des Vergangenen von normativem Zuschnitte tritt. Das gilt im Prinzip auch von dem Hoffmannschen Buche, obgleich der Verfasser von jeder sehnsuchtsvollen Mittelalterromantik frei zu sein glaubt, die für nicht mehr echt katholische Menschen „metaphysisch unfruchtbar“ sei; denn das soll lediglich besagen, der „Mittelalterliche Mensch“ sei in erster Linie für solche geschrieben, die der neuzeitliche „Lebensschwung“ mit oder ohne Protestantismus über das Mittelalter hinaus — und in die moderne Irreligiosität hineingetrieben habe; denen will es zu liebevoller Überwindung des Vielen verhelfen, das vom Mittelalter noch in uns allen stecke, so daß es trotz dieser besonderen Zuspitzung bei der allgemeinen kulturpolitischen Absicht verbleibt, durch eine gesteigerte Auseinandersetzung gerade mit dem mittelalterlichen Geisteserbe die heutige Kulturnot zu lindern und einer neuen „Idee Europa“ den Weg zu bereiten (vgl. S. 11; 293; 348). Dagegen soll ja — wenigstens bei Reinhaltung der fachwissenschaftlichen Intentionen — die gegenstandsverwandte Zielsetzung der mittelalterlichen Geistesgeschichte ausschließlich im Sinne einer Seinserkenntnis verwirklicht werden, indem sie — geschichtsphilosophisch gesprochen — der Erforschung eines „historischen Individuums“ die Richtung weist, die idealiter aus dem Rahmen

[1]) Daß es daneben noch einen dritten Quellpunkt aktueller und häufig antikatholisierender Interessen am Mittelalter gibt, gespeist aus blinder Schwärmerei für ein vorgefaßtes Wesensbild germanischen bzw. urdeutschen Geistes, lasse ich absichtlich beiseite.

bloßer „Wertbeziehung“ nirgends herausführt. Sofern sich daher überhaupt jener lebendige Drang nach praktischem Fruchtbarmachen der mittelalterlichen Kulturwerte theoretisieren läßt, ist es im wesentlichen wohl ohne weiteres klar, daß nicht die geschichtswissenschaftliche Forschung als solche diesem Synthesebedürfnis Genüge tun kann, sondern daß der entscheidende Schritt, einschließlich seiner erkenntniskritischen Rechtfertigung und logischen Sicherung, der Philosophie zusteht; denn nur ein philosophisches Denken könnte über Mittel verfügen, den fraglichen Gegenstand aus der Schicht der nur historischen Erkenntnis herauszuheben und in jene leitbildhafte Verschränkung von Sein und Sollen umzusetzen, deren erlebnismäßigem Ineinander die „Renaissance“ als Typus einer geistigen Bewegung entspricht, die aus Gewesenem Künftiges schafft.

Trifft dieser logisch-methodologische Gegensatz zu, so wäre mit solcher Feststellung dem rein fachwissenschaftlichen Interesse an den aktuellen Bezügen des „mittelalterlichen Menschen“ bereits völlig genügt. Immerhin legt es m. E. das gegebene und über das Positivsachliche nun einmal hinausgreifende Weltanschauungsbedürfnis der Gegenwart nahe, wenigstens in Erwägung zu ziehen, ob man nicht durch eine vielleicht konzentrische Erweiterung der streng historischen Einstellung auch dieser überschießenden Problematik noch gerecht werden könnte, ohne mit einer derartigen Verkoppelung von historischer und philosophischer Fragstellung dem eigentlich fachlichen Ethos untreu zu werden. Zum mindesten glaube ich hier einer Entscheidung darüber nicht ausweichen zu dürfen, wo es ja gilt, mit dem Typus des Hoffmannschen Buches ins reine zu kommen, das in ehrlichem Pathos gerade jenes überfachliche Moment seines Themas in den Vordergrund rückt. Freilich muß ich mir für diesen Teil meiner Auseinandersetzung die besondere Nachsicht des Lesers erbitten. Denn einerseits heißt das, im Gange einer bloßen Abwehr das unsäglich schwierige Problem einer philosophischen Historismusüberwindung anschneiden wollen, mit dessen Weite und Grundsätzlichkeit mir die spezielle Frage nach einer ethisierenden Mittelalterschau unablöslich verknotet erscheint. Und andrerseits vermag ich als Nichtphilosoph dazu nicht mehr, als den Umkreis der sich anbietenden Möglichkeiten anzudeuten und dabei kurz zu erläutern, warum ich zwar die in weiten Kreisen beliebte Phantastik kulturphilosophierender Vergangenheitsschau von Hoff-

mannschem Schlage unbedingt ablehnen muß, aber an sich in dem instinktiven Bemühen, die geschichtliche Erkenntnis als die „Gesamtlebenserfahrung unseres Geschlechtes“ kulturethisch wirksam zu machen, vom Standort gerade eines philosophisch interessierten Historikers aus einen fruchtbaren und unter gewissen Bedingungen auch theoretisch ernsthaften Ansatz erblicke, um aktiv der heutigen unerträglichen Anarchie aller Werte entgegenzuwirken, in die uns die Historisierung des modernen Kulturbewußtseins unleugbar hineingeführt hat.[1])

Wenn ich diesen besonderen Gesichtswinkel, unter dem Geschichte und Geschichtswissenschaft in sich bereits ein Stück Weltanschauung bedeuten, als gegeben annehmen darf, so dünkt mich um seiner Konsequenzen willen vor allem ein Doppeltes von Belang. Das ist — kurz gesagt — neben der Anerkennung der tatsächlichen Individualität alles Historischen die Ablehnung einer beliebigen Subjektivität in Auffassung und Gestaltung des Überlieferten zu geschichtlichen Begriffen. Dem entspricht auf der einen Seite die Erwartung, daß jeder solche Vorstoß in das Metaphysische der Geschichte auch unmittelbar auf dem geschichtlichen Konkretum aufruhe, und was andrerseits dieses Konkretum selber angeht, daß er zugleich das unbedingte Bekenntnis zur heutigen kritisch-philologischen Methode geschichtlicher Erinnerung in seine Voraussetzungen einschließt.

Gibt man das zu, so verbietet sich zunächst jeder Versuch, die Empirie der historischen Forschung innerhalb ihrer selbst zu transzendieren. Das wäre m. E. der Fall, wenn man gewissermaßen im Geiste induktiver Metaphysik bereits in der Richtung einer bloßen Steigerung der historischen Abstraktion einen automatischen Umschlag ins Praktisch-Philosophische erwarten wollte, während man doch entweder dann der Kapazität des historischen Verstehens eine

---

[1]) Wie weitgehend die folgenden Andeutungen meiner persönlichen Überzeugung insonderheit den Schriften von Litt und Troeltsch verpflichtet sind, brauche ich wohl nicht durch Einzelhinweise noch kenntlich zu machen. Und wenn ich dabei von Troeltsch vielleicht ausführlicher spreche, als der Zusammenhang fordert, so geschieht das mit aus dem Grunde, weil mir manche Äußerungen gerade von fachhistorischer Seite (z. B. jüngst von Koebner in den Jahresberichten der deutschen Geschichte, Jahrg. V, S. 10ff.) über die thetischen Momente in dem großen Vermächtnisse Troeltschs so befremdlich erscheinen, daß ich daneben den motivierten Ausdruck eines dankbaren Anschlusses an Troeltsch für angebracht halte.

künstliche Grenze zöge oder jeweiligen Falles gar nicht bemerkte, wie man damit aus der fachwissenschaftlichen Logik faktisch heraustritt. Vollends aber gilt das von dem im Typus verwandten geistesgeschichtlichen „Intuitionismus“, der solche Durchbrechungen der fachlichen Kompetenz systematisch betreibt und daraus eine neue Methode herstellt, indem man allgemeine pragmatische Sätze so in den primären Vollzug empirischer Forschung und Darstellung einschmilzt, als ob der Geltungsanspruch jener, auf die man den Nachdruck verlegt, durch den nämlichen Denkakt begründet oder doch von der begleitenden erfahrungsmäßigen Untersuchung gestützt und getragen wäre. Doch darüber wird unten im Hinblick auf Hoffmann des näheren noch zu reden sein, dessen Buch ja deutlich erweist, wie ein derartiges Willkürgemisch aus Philosophie und Geschichte nicht etwa Werturteile auf Grund von Geschichtswissenschaft[1]) ergibt, die ich auch bei abweichender Meinung ohne weiteres gelten ließe, sondern geradezu eine Pseudohistorik zum Zwecke von Werturteilen.

Weiterhin aber erscheint es mir auch schwerlich befriedigend, würde man den Relativismus historischer Denkweise gleichsam von außen her abdämmen wollen: sei es durch den Bezug des Ganzen der Geschichte auf ein apriorisch und allgemeingültig aus dem Wesen der menschlichen Vernunft deduziertes Wertsystem oder sei es auf phänomenologischem Wege durch die Herausstellung zeitloser Wesensgesetze, denen man die erfahrungsmäßige Konkretisierung doch immer erst im Nachhinein zufügen muß. Zwar dürften sich an diesem schwierigsten Punkte die Ansichten zweifellos teilen, zumal da ja keine Rede davon sein kann, daß im weiteren Verfolg dieser Möglichkeiten die Domäne der induktiv-historischen Forschung irgendwie beengt oder vom Einbruch sachfremder methodischer Elemente ernstlich bedroht würde. Aber persönlich will es mir scheinen, als ob jedes dergestaltige Bündnis zwischen Geschichte als Erfahrungswissenschaft auf der einen Seite und philosophischer Systematik vom Gefüge eines übergeschichtlichen Logizismus auf der andern Seite unweigerlich zu jener kentaurischen contradictio in adiecto „Geschichtsphilosophie“ hinführen müßte, die den Historiker in einen eigentlichen Fachvertreter und davon disparaten Weltanschauungs-

[1]) Dies nach der bekannten Formel Eduard Sprangers.

interessenten innerlich zerspaltet, statt ihm für seinen Persönlichkeitsaufbau den unmittelbaren Anschluß an die latenten philosophischen Antriebe der eigenen Fachprobleme zu gewähren.

Um vielmehr diesem besonderen Bedürfnis Genüge zu leisten, das als ein folgerechter Ausdruck grundsätzlich historischen Denkens doch wohl Beachtung verdient, reicht es eben nicht aus, Kultur überhaupt (oder nur scheinbar konkreter: die Menschheitskultur, die ja als solche niemals Objekt eines wirklichen historischen Verstehens ist) in überempirischer Abstraktheit auf ein System von normativen Ideen zu beziehen. Sondern dazu bedürfte es — unabhängig von der Bejahung zeitloser formaler Gewissensmoral und gerade zu deren inhaltlicher Erfüllung und Aktivierung — des eigens unternommenen Versuches, eine Brücke zu schlagen, die auf werttheoretisch tragfähig zu errichtendem Pfeiler[1]) von der Tatsächlichkeit des Historisch-Individuellen aus in ethisch-allgemeine Setzungen hinüberträgt. Ja es erschiene mir das ein Versuch, der ebenso der besonderen religiös-metaphysischen Überzeugung unserer individualen Unmittelbarkeit zu Gott entspricht, wie er an dem allgemeinen Suchen und Sehnen der Gegenwart teilhat, die sich unter dem Drucke der irreparablen Zersetzung des kirchlichen und rationalistischen Dogmas zu der philosophischen Gewißheit eines lebensimmanenten Einheitsgrundes hingedrängt fühlt, der gleich dem Schwerpunkte eines Gleichgewichtssystems das Ganze der uns umgebenden Kulturwelt zu tragen vermöchte. Läge doch der ideelle Kernpunkt derart zu gewinnender normativer Positionen dann nicht hinter oder über der Fülle konkreter Kulturgehalte, um so in abstracto die Menschheit an das überzeitliche Fixum eines unendlichen Fernzieles zu knüpfen; sondern er ruhte im Sinne Goethescher „Pflicht“ als Inbegriff der „Forderung des Tages“ in der jeweiligen kulturellen Individuallage selbst, und so in der unsern, in die wir uns, handelnd und leidend, vom Schicksal hineingestellt finden. Vorauszusetzen wäre danach, daß man bewußtermaßen in den Schranken der virtuellen Werthaftigkeit unseres europäischen Kulturganzen bleibt, indem man das Europäertum, wie es sich einem geschichtlich geweiteten und weltaufgeschlossenen

[1]) Als fruchtbare Anbahnung dessen sehe ich die axiologische Vertiefung des Individualitätsbegriffes bei Troeltsch an.

Blick in den großen europäischen Volks- und Staatsindividualitäten erschließt, als eine historisch gewordene Totalität von individueller Potenz anerkennt, die selbst erst in fortgesetzter Individuation die für uns in ihrem eigenen Sinne erlebbaren Wertverwirklichungen aus sich herausgestellt hat. Das ist nicht etwa als Bekenntnis zu einer Kulturmystik gemeint, die auf einen Pluralismus von verdinglichten Wesenheiten des kollektiven Geistes hinausliefe, sondern nur als die entschlossene Folgerung daraus, daß die Sinn- und Werteinheiten, die wir überhaupt verstehend zu erfassen und geschichtlich darzustellen vermögen, zunächst einmal konkrete Lebenseinheiten sind und daß in der realen Zugehörigkeit zu einem solchen Konkretum zugleich eine Grundbedingung für das volle historische Verstehen dieser Lebenseinheit beschlossen erscheint. Und genau so wenig soll das den Ausdruck eines Europäerhochmutes bedeuten, der sich selbst naiverweise für die Aufgipfelung der Menschheit nimmt, sondern soll lediglich die Tatsache eines engeren und unentrinnbaren Lebenszusammenhanges zu innerer Geltung bringen, mit dem auch unsere deutsche staatliche und kulturelle Lebensgemeinschaft, obschon durch ihre Eigenart selbständig und wesenhaft determiniert, bis zur unlösbaren Schicksalsverflechtung verklammert ist.[1]) Eben darum wäre auch zu erwarten, daß der Versuch, diese Tatsachenzusammenhänge durch ein Leitbild zu organisieren, sich dem Zuge der empirisch-historischen Erforschung des europäischen Kulturkreises aufs innigste anschmiegt. Denn nicht nur, daß die geschichtlichen Disziplinen allein einem solchen Versuch die Treue und Glaubwürdigkeit seiner Auffassung der Objektivationen verbürgen, die er, mit fachwissenschaftlichen Mitteln

[1]) Noch weniger soll damit gesagt sein, daß wir Deutschen nun die Maßstäbe unseres tätigen Schaffens auf die übergreifende Norm eines abendländischen Kulturbegriffes beziehen müßten; sondern, wenn ich mich der Worte Litts (Geschichte und Leben, 1918[1], S. 176) bedienen darf: wo wir in selbstbejahendem Aufbau die geistige Welt durch eigene Wertbildungen zu bereichern berufen sind, wird gerade der Deutsche, der wertgestaltend aus den Tiefen des deutschen Wesens schöpft, dadurch am vollkommensten dem abendländischen Kulturideal dienen. — Vielmehr meine ich oben nur den Prozeß eben dieses inneren Gewißwerdens unserer eigenen Norm, die um so klarer heraustritt, wenn wir unser eigenes individuelles Wesen an fremder Individualität messen und doch beide zugleich als in den Sinnzusammenhang eines umfassenden Ganzen eingebettet begreifen.

aktualisiert, in den Schmelztiegel einer bewußten Selbstentscheidung wirft; sondern ihnen liegt es auch ob, in strenger Tatsachenforschung die innere Kontinuität aufzuzeigen und zu beglaubigen, die unsere Gegenwart und unsere Vergangenheit bis hinauf zu jener hellenischen Urschöpfung des abendländischen Geisteslebens erst in einen organischen Sinnzusammenhang fügt. Und was schließlich die normative Position selber anlangt, deren Anbahnung hier gemeint ist, so besagt sie, nach ihrer Form angesehen, nichts anderes als das Bemühen, den Tatsachenzusammenhang der geschichtlich gewordenen Lebenskreise, der von der sozialen Verschränkung getragen das tätige, schaffende Leben auch sonst reguliert, aus der Zwangsläufigkeit sich selbst überlassener und darum ausschließlich kausalbedingter Wirkungen zu befreien und hinüberzuführen in die Funktion einer finalgearteten Leistung.[1]) Nach ihrem Inhalte aber wäre sie der Ausdruck des energischen Glaubens an eine abendländische Kulturidee überhaupt: eines Tat-Glaubens, der seinen Inhalt aus einer Integration der aus unserer geschichtlichen Erkenntnis gewonnenen europäischen Kulturwerte sich selber erringt, indem er deren lebendigen Wesensgehalt vermöge unserer eigenen schöpferischen Gegenwartskräfte zu einem uns gemäßen Kulturideale prägt. Sie wäre mithin, als Ganzes betrachtet, die auf unsere historisch-individuelle Situation bezogene Ausweitung eines geisteswissenschaftlich fundierten Bewußtseins davon, was unser europäisches Kulturkonkretum in seiner völkischen und staatlichen Differenzierung tatsächlich ist, zu einer gerichteten Bewußtheit dessen, was es kraft seiner immanenten teleologischen Struktur sein könnte und soll.

Das bedeutete nun zwar, allen lähmenden Antinomien einer reifen und alten Kultur zum Trotz, der „dialektischen Selbstzeugung“ unseres modernen Lebensganzen samt seiner ungeheuren Vergangenheitsbelastung mit dem Einsatz der eigenen Persönlichkeit entgegentreten zu wollen, und dürfte schon deshalb theoretisch nicht bis ins Letzte zu rechtfertigen sein noch in seinen Ergebnissen jemandem andemonstriert werden können. Aber es erschiene mir doch weder ein mechanisierender Prophetismus, der sich anmaßt, über

[1]) Um in dieser Kürze verständlich zu bleiben, darf ich wohl auf das Buch von Litt verweisen, dessen Einsichten für mich grundlegend waren: Individuum und Gemeinschaft, 1919 (jetzt 2. Aufl.), insbes. S. 201 ff.

die unausweichliche Zukunft des Abendlandes positiv oder negativ zu orakeln, noch ein schwärmerischer Utopismus, der sich vermißt, diese Zukunft frei nach seinem eigenmächtigen Willen beeinflussen zu können; sondern in der durch den eigenen Standort modifizierten Anbahnung eines Sollens, das aus dem uns gegebenen Sein sich erhebt, läge ein mögliches Mittleres und damit freilich zugleich eine „Halbheit", die weder bloßer historischer Realismus noch rein ideelle Synthese ist. Immerhin wird man das verteidigen können, indem man auf den „Fragmentcharakter" des Lebens selber verweist. Und jedenfalls muß man daran den aufbauenden Mut anerkennen, der gerade uns bei aller Ehrfurcht vor dem *ἄδυτον* des Irrationalen und Übertheoretischen not tut. Wenigstens sehe ich nur die Wahl, entweder „als das letzte Wort der historischen Weltanschauung" mit Dilthey (vgl. seine Rede zum 70. Geburtstag) vor den Konsequenzen unseres historisierten Denkens zu kapitulieren oder sich ihnen trotz alledem — um ein bekanntes Wort zu variieren — mit der „Kunst" entgegenzustemmen, dem Haschen der Kultur nach ihrer eigenen Entwicklung Handbietung zu leisten, soweit das eine vom Willen zur Wahrheit disziplinierte Selbstvergegenwärtigung unseres geschichtlich gewordenen Wesens irgend vermag.

Ob man ein solches Bemühen dann noch „Wissenschaft" nennen darf oder nicht, erscheint mir ein Streit um Worte. Mich dünkt es unter gewissen Kautelen ein noch immer geisteswissenschaftliches Tun, ja sogar dem unserer großen Historiker auf das nächste verwandt, nur daß sich dabei deren Abzielung auf die Bildung geschichtlicher Allgemeinbegriffe bewußt von der Intention rein kontemplativer Wesensbestimmung nach der Seite der aktiven Wesenskritik und Wesensgestaltung verschiebt und erweitert.[1]) Wohl aber bedeutet, was so, von oben gesehen, als ein bloßer Gegensatz a potiori auseinandertritt, vom Standpunkt der Fachwissenschaft aus eine wirkliche Metabase in eine andere Dimension. Denn während man in der Haltung des geschichtlichen Forschers den Nachdruck durchaus auf die Objektseite verlegt und legen muß, tritt hier ja die „aneignende und Stellung nehmende, umschmelzende

[1]) Auch hier muß ich mich zu näherer Begründung mit dem Hinweis begnügen auf einen Aufsatz von Troeltsch, auf dem ich dabei fuße: Was heißt „Wesen des Christentums"? (jetzt in den Ges. Schriften II, S. 386ff.).

und einschmelzende Subjektivität" in ihr Recht.[1]) Versucht man daher mit beidem in Einklang zu kommen, so tritt wie von selber als die einzig mögliche Problemstellung das Wagnis hervor: die mit umfassender Empirie gesättigten und mit den Mitteln kritisch-genetischer Methode erarbeiteten geschichtlichen Teilbegriffe des europäischen Kulturganzen zu einem universalhistorischen Prozeß zusammenzuschweißen, der in ein streng historisch gemeintes Vollbild unserer gegenwärtigen Kultursituation einmündet, um dann in einem logisch letzten und zutiefst auf eine Zukunftsbewährung gestellten Akte zu diesem Gesamtergebnis historischer Abstraktion willentlich Stellung zu nehmen. Das erst hieße unsere Geschichtsbegriffe, ohne deren logisches Gepräge als „historische Individuen" zu verzerren oder zu ignorieren, in der Glaubenstat eines darauf gegründeten Leitbildes „aufheben", wie das am treffendsten für mich zum Ausdrucke kommt in dem Umriß einer gegenwärtigen Kultursynthese, den uns Ernst Troeltsch in seinem Historismusbande hinterlassen hat, aus dessen Gesamtzusammenhange heraus ja auch die vorstehenden Ausführungen bereits verstanden sein möchten. Das erst hieße mir auch zu einer Würdigung des Historischen aufsteigen wollen, in der sich Vergangenheitswissen und Zukunftshoffen zur richtunggebenden Gegenwartskraft vermählen, wie das dem unklaren und halb unterbewußten Problemgefühle eines geistesgeschichtlichen Journalismus in der Art des Hoffmannschen Buches m. E. vorschwebt.

Die Anwendung darauf ergibt sich von selbst. Denn erst in dem Gefüge einer derartigen universalen Synthese, die von intellektueller und zugleich sittlicher Verantwortungsbereitschaft durchdrungen sein müßte, könnte auch das Mittelalter die Stellung finden, die ihm als einem grundlegenden Abschnitt unserer eigenen geistigen Vergangenheit und ferne von jeder unter- und vorhistorischen Kanonisierung gebührt. Aber dazu müßte es noch ganz anders als

[1]) Gemeint ist der von Troeltsch zu begrifflicher Klarheit erhobene Unterschied zwischen den Maßstäben zweiten und ersten Grades in der Beurteilung historischer Dinge. Troeltsch spricht von deren immanenter Messung an ihrem eigenen, tatsächlichen, gewesenen Sinn und Gehalt, den es mit möglichster Treue, Genauigkeit, Sachlichkeit und Selbstentäußerung aus dem Überlieferungsbestand herauszuarbeiten gilt; sodann aber von deren Beziehung auf unser eigenes, im Moment zu formendes Kulturideal, das sich aus ihnen durch Aneignung oder Gegensätzlichkeit nährt und erfüllt (Ges. Schriften III, S. 177).

bisher in harter ideengeschichtlicher Arbeit geklärt und veranschaulicht sein; denn nicht mit Unrecht bezeichnet gerade Troeltsch die „heute noch so gut wie unerforschte“ Geistesgeschichte des Mittelalters als eine der großen wissenschaftlichen Aufgaben, deren Lösung wir erst von der Zukunft erwarten[1]); wie man ihm ebenso beipflichten wird, wenn er sich die Verwirklichung dieses Zieles sozusagen mehr marxistisch als hegelisch denkt[2]) und nicht etwa von hergebrachten ideologischen Konstruktionen erhofft, bei denen man glaubt, weder nach dem geschichtlich-gesellschaftlichen Aufbau noch überhaupt nach den realen Voraussetzungen der geistigen Objektivitäten fragen zu müssen.[3]) Schon um deswillen schiene

[1]) Vgl. Deutsche Bildung (1919) S. 35 und Ges. Schriften III, S. 767. — Ganz ähnlich äußert sich Schmeidler (a. a. O. S. 219): Das Mittelalter ist anders als unsere Zeit, darüber besteht wohl kaum ein Zweifel; aber worin es anders ist, worin etwa nicht, wie die Verschiedenheit begründet, wie sie zu formulieren und zu beschreiben ist, das sind die Fragen, die noch keineswegs eindeutig gelöst sind.

[2]) So in dem Buche: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (1915) S. 4. Im übrigen vgl. die „Soziallehren“ (Ges. Schriften I), die ganz in den Dienst dieser These gestellt sind.

[3]) Freilich Hoffmann nennt gerade umgekehrt solche wirklichkeitsentfremdeten Spekulationen „rein geistesgeschichtliches Begreifen“ (S. 290). Besonders tritt das zutage, wenn er Gelegenheit hat, auch das Materiellste symbolisch verdampfen zu können; so etwa bei „Seele und Geist“ des Baurisses von St. Gallen (S. 58 ff.), wo von einer ökonomisch-technischen Zweckarchitektur kaum noch die Rede ist. Auf anderes hat Hampe bereits den Finger gelegt. Bloß eines möchte ich noch zufügen. Dieser durchgängige Mangel an Tatsachensinn hat dem Verfasser auch die ganze Problemstellung verdorben. Um das Ganze des Mittelalters wie mit einer Sammellinse auffangen zu können, läßt er die „geistigen Linien“ von Augustin bis zu Wolfram und Dante ausgerechnet in seinem Notker sich schneiden, der damit in die einsame Höhe etwa des Johannes Eriugena oder wenigstens in die geistige Nähe Anselms von Canterbury rückte. Statt dessen wäre Hoffmanns allein mögliche und sicherlich fruchtbare Aufgabe gewesen, die in solchem engeren Rahmen dann wirklich typische Gelehrsamkeit Notkers in das Milieu der Kommentatoren und Kompilatoren von Remigius von Auxerre bis Gerbert von Reims hineinzustellen und hier seinen besonderen geistesgeschichtlichen Ort auszumitteln, wozu die von Eduard Norden und Martin Grabmann bereitgestellten Gesichtspunkte der auctores und artes einerseits und der auctoritas und ratio andrerseits erwünschte Handhaben geboten hätten. Von nichts dergleichen ist bei Hoffmann die Rede. Nicht einmal die wohl durchschlagende Stelle in Notkers einzig erhaltenem Brief (. . . neque fas mihi est eis sc. artibus aliter quam sicut instrumentis frui) hat er beachtet, die zusammengehalten mit dem sicherlich in Notkers Geiste konzipierten Debitum diei magistro Ekkeharts: Confutatio rhetoricae in facie ecclesiae

mir völlig verfrüht, bereits heute auf einen fertigen und noch dazu kultursynthetisch aufgewölbten Wesensbegriff des Mittelalters loszustürzen, um so seinen Kulturgehalt für uns zu „überwinden". Erst möchten wir ja doch einmal verstehen, wie es eigentlich gewesen. Und selbst wenn man gern zugibt, daß in jüngerer Zeit nach dieser Richtung wertvolle und vielversprechende Vorstöße auch außerhalb der deutschen Fachliteratur vorliegen, deren Vereinigung zu einer zügigen Darstellung sicherlich erlaubte, wenigstens den immer wieder aufgelegten Eicken überflüssig zu machen: zu einem gegenwartsbezogenen mittelalterlichen Wesensbegriffe im ganzen reichte das auch grundsätzlich nicht aus. Denn dazu wäre zunächst noch erforderlich, über die zeitliche Grenze der epochalen Zone hinaus, die wir das abendländische Mittelalter zu nennen gewöhnt sind, erst in eingehender und sachlicher Arbeit zur vollen Anschauung zu bringen, was man vorab mit dem Instinkt des Bedürfnisses fühlt und was als allgemeinste und darum nichtssagende Tatsache natürlich ohne weiteres zutrifft: daß gerade im Mittelalter „die nächste und eigentlichste Voraussetzung unseres Daseins" ruht und daß deren Auswirkungen mit noch immer lebensgestaltender Kraft, ob bewußt oder unbewußt, gewollt oder nicht gewollt, bis zur unmittelbaren Gegenwart reichen. Mit anderen Worten: es hieße durch eigene geistesgeschichtliche Untersuchungen den tatsächlichen Mittelalteranteil an der Genesis der modernen Welt herausholen und das heute so lebendige Verhältnis dieser mittelalterlichen Erbmasse zu den anderen gegenwartswirksamen Vergangenheitsgewalten und zum modernen Leben selbst zu erfassen, um auf dieser gesicherten

---

et sanctorum (Der Liber Benedictionum Ekkeharts IV, Nr. XL, S. 206ff., ed. Johannes Egli in den Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben vom Historischen Verein in St. Gallen XXXI, 1909, IV. F. 1; vgl. dazu die Angabe ebd. S. VIf. zu der Glosse zu Ben. LIX, 49) die ganze Hoffmannsche Rederei über die bei Notker „Ereignis gewordene mittelalterliche Renaissance der Antike" m. E. über den Haufen wirft. Man könnte im Gegensatz zu Hoffmann zusammenfassend wohl sagen: Notker verfügte über nicht mehr als über das übliche antike Bildungsgut des 6.—12. Jahrhunderts und dazu nirgends, wenn man von Notker als dem schöpferischen Meister ahd. Prosa absieht, in einem höheren Maße als die anderen Gelehrten dieser Zeit auch. Ja bezeichnenderweise verrät seine Erudition keinerlei Berührung mit der „an Horaz anknüpfenden weltlicheren Richtung von Tegernsee"; wenigstens tritt Ovid wohl niemals als originär bei ihm auf.

Grundlage dann die Bedeutung des Mittelalters für uns zu würdigen, die man heute vielfach aus dem Überschwange der umgeschlagenen Gefühle als überragend postuliert. Zu diesem Zwecke schiene mir z. B. eine monographische Behandlung der Geschichte der Geschichte des Mittelalters ein wirkliches Bedürfnis, freilich nicht als bloßer Ausschnitt einer „Geschichte der neueren Historiographie" und auch nicht als ein bloß dialektischer Überschlag, konstruiert aus dem geschichtlichen Ablauf der großen geistigen Bewegungen, sondern gleichsam umgekehrt: als eine Geistesgeschichte im Spiegel des Mittelalter-Fortlebens, die all den Wert- und Wesensverschiebungen empirisch nachginge, die das mittelalterliche Kulturgut, nach außen und in sich selber, bei seiner Tradition seit dem Althumanismus durchgemacht hat, und die auch erschöpfend aufzeigen müßte, wie eigentlich die entscheidende und heute wieder so akut gewordene Umkippung in der allgemeinen Mittelaltereinstellung durch die Romantik zustande kam.[1]) Jedenfalls könnte erst eine im einzelnen begründete Einsicht in diesen inneren funktionalen Zusammenhang „Mittelalter-und-wir" dann eine mehr als vorläufige Entscheidung darüber herbeiführen, inwieweit etwa gerade vom Mittelalter her als einer bis zur Gegenwart fortzeugenden Ideenmacht unser eigenes Kulturideal determiniert werden könne und solle. Denn wem das praktisch-persönlich keine konfessionelle und dogmatische Voreingenommenheit zu positiver oder negativer Entscheidung aufzwingt, für den gibt es da weder die Möglichkeit eines vorschnellen Ja, das uns in die Gefahr einer künstlichen Verabsolutierung hineingleiten ließe, noch auch das Recht zu einem voreiligen Nein, mit dem wir uns ja möglicherweise um das Wieder-Freiwerden verschütteter Wertangelegenheiten unser selbst brächten. Vollends aber gibt es nicht den Weg, auf dem sich Hoffmann mit seinem „Mittelalterlichen Menschen" eine Antwort vom Herzen zu schreiben versucht hat.[2])

Erstens ist es ein Unding, eine darstellende Aufarbeitung und Zusammenfassung der seitherigen Notkerforschung zu zerdehnen

---

[1]) Eine Frage, auf die auch das Buch von Gottfried Salomon: Das Mittelalter als Ideal in der Romantik (1922), keine Antwort gibt.

[2]) Wenigstens dann nicht, wenn man mit Hoffmann bekennt: exakte Einzelforschung verstünde sich für einen ernsthaften Wissenschafter wie das Moralische von selbst (S. 291).

zu einem seelisch-geistigen Aufriß „des“ mittelalterlichen Menschen überhaupt und zu einem Bilde des mittelalterlichen Geisteslebens und der mittelalterlichen Weltanschauung gleich noch dazu.[1]) Denn einerseits ist das Ergebnis dann nicht etwa so, daß man stillschweigend nur die erforderlichen Abstriche zu machen brauchte, um mit dem Reste auf einen halbwegs zutreffenden geschichtlichen Allgemeinbegriff zu kommen, wie vorliegendenfalls etwa zu einer gesättigten Anschauung des älteren Benediktinertums im südlichen Ostfranken der nachkarolingischen Zeit: seines vorkluniazensischen Klosterlebens, seines Bildungswesens sowie seiner wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Bestrebungen. Sondern, was auf diesen engeren Kreis bezogen, an sich richtig und haltbar sein könnte, ist zugleich doch durch die schielende und künstliche Umbiegung ins Allgemeine nun auch als Einzelheit schief, verzerrt oder verwässert. Andrerseits sind dem Verfasser aus dem gleichen Grunde auch zahllose kleine und dafür wirklich intime Züge für ein farbiges Mosaikbild zwar nicht des Menschen Notker (denn der ist bei dem gegebenen Stande der Quellen überhaupt nicht zu fassen), wohl aber seiner literarischen Persönlichkeit völlig entgangen; wo Hoffmann derartiges vorbringt, verflacht er es sofort irgendwie ins Typische und Generelle, oder auch er übersteigert umgekehrt das wirklich Traditionelle ins Psychologisch-Besondere. So ist es nicht zu verwundern, daß kaum ein Kapitel des Buches

[1]) Zu solcher Überheblichkeit paßt es, wenn en passant auch der „Psalter im Wandel der Jahrtausende“ auf 12 Seiten noch miterledigt wird oder wenn eine an sich ganz geschickte Inhaltsverdeutlichung von Boethius' Schrift de consolatione philosophiae und von Notkers erläuternder Übersetzung dazu mit der Geste beginnt, die „Geistigkeit des Spätrömischen“ solle bei dieser Gegenüberstellung „in der mittelalterlichen Sphäre transparent erscheinen“ (S. 196). Aber daß der von Notker für die consolatio benützte Kommentar zweifellos der des Remigius ist und daß Notker überdies diesen Remigiuskommentar in den eines Anonymus hineingearbeitet hat (eine wohl typische Mischung für die Schulerklärung der consolatio um die Wende des 11. Jahrh., da sie auch in sieben weiteren solcher Kommentarkompilationen dieser Zeit selbständig auftritt), all das weiß der Verfasser dabei ebensowenig, wie er sich um die grundlegenden Untersuchungen von Hans Naumann kümmert: Notkers Boethius, Untersuchungen über Quellen und Stil (in den Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, 1913, 121. Heft). Dabei hätte ihm gerade diese Arbeit, wie keine zweite, eine Fülle von Anregungen zu bieten und ihn vor manchem törichten Ausspruch zu bewahren vermocht.

mehr als „halbrichtig“ ist und daß es die Forschung trotz der „jahrelangen Arbeit“ seines Verfassers kaum irgendwie sachlich ergänzt und erweitert.[1])

Zweitens ist es ein Unding, die heutige aktuelle Umwertung des Mittelalters zum Anlaß zu nehmen, um danach wie nach einem

---

[1]) Um einen Begriff zu geben, wie Hoffmann um seiner Themafrage willen mit seinen Vorgängern und den Quellen umspringt, nur ein Beispiel! Karl Schulte in seiner Quellenanalyse: Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis (in den Forschungen und Funden III, 1911, Heft 2, S. 107) will gewisse Unstimmigkeiten, die sich zwischen dem Urtext, den Notker neben dem Remigiuskommentar benutzt hat, und der Notkerschen Nuptien-Übersetzung ergeben, aus Folgendem erklären. Notker habe im Vertrauen auf die Harmonie zwischen Urtext und Kommentartext zwar seinen lateinischen Textsatz im großen und ganzen jeweils nach dem Urtext abgeschrieben, dann aber die Übertragung nach dem Remigiuskommentare und dessen zuweilen abweichenden Textlesarten vorgenommen. Das hat Hoffmann entweder nicht verstanden oder so für seine höheren Zwecke nicht gebrauchen können. Jedenfalls führt er Schulte in Anführungsstrichen an (S. 217f.), läßt weg, was ihm nicht paßt, macht aus „seines Urtextes“ — „eines(!) Urtextes“ und folgert dabei schließlich: es sei also Notker bei der Übersetzung des Martianus Capella nicht auf eine einfühlende Wiedergabe von Form und Stil angekommen (für das Senil-Skurrile dieses Stiles habe man kein Gefühl gehabt), während man bei der consolatio des Boethius spüre, wie Notker der Diktion der Vorlage nachlebe und ihren hohen Schwung zu erreichen suche. M. E entbehren diese Behauptungen, der Art ihrer Deduktion ganz zu geschweigen, jeder Tatsachenunterlage, wie zumeist das andere auch, was Hoffmann (vgl. S. 138) sonst mittels seines hermeneutischen Grundsatzes: le style c'est l'homme (im Mittelalter!) zutage fördert. Denn in beiden Fällen, bei Boethius so gut wie bei Martianus Capella, perhorresziert Notker das antike rhetorisch-poetische Gepräge der Vorlage, und zwar gewollt und konsequent, wie sein entgegengesetztes Verhalten gegenüber dem biblischen Stile der Psalmen erweist. Ja diese radikale Beseitigung oder Vereinfachung aller spezifisch gelehrt antiken Schmuckmittel ist eines der hauptsächlichen Merkmale seiner Übersetzungsweise überhaupt, das seltsam genug mit der gleichzeitigen und gewaltsamen Bewahrung der lateinischen Syntax der Vorlagen kontrastiert (Subordination, acc. c. inf., ptc. coni., abl. abs.). Sicherlich läge am nächsten, hierbei mit Hans Naumann an eine gewisse Tradition zu glauben, in der Notker drinsteht. Wenigstens zeigt die sog. ahd. Isidorgruppe ein verwandtes Nebeneinander dieser beiden entgegengesetzten Tendenzen, wie ja andrerseits auch die rhythmische lateinische Lyrik des Mittelalters im Gegensatz zur metrischen analog den Stilmitteln der Gelehrsamkeit ausweicht. Genaueres darüber ließe sich freilich wohl erst dann sagen, wenn die ahd. Übersetzungstechnik systematisch untersucht und das so spärliche Beobachtungsmaterial zu gewissen Grundlinien verdichtet wäre, woran es m. W. noch immer fehlt.

Rezept (vgl. S. 11) unsere seitherigen ideengeschichtlichen Urteile durch mechanische Ergänzung ins Positive zu erweitern oder umzuschreiben. Gewiß sind die landläufigen Formeln für das Mittelalter heute samt und sonders zu offenen Fragen geworden, und gewiß besteht für die mittelalterliche Kulturgeschichte auf allen Gebieten die Pflicht zu einer umfassenden und gewissenhaften Revision. Aber dabei sind selbstverständlich nicht die bisher gebildeten historischen Begriffe, womöglich bei den allgemeinsten angefangen, unter dem Eindrucke der veränderten Gegenwartseinstellung zu überprüfen, sondern die Überlieferungselemente selbst, die bei deren Bildung zur Grundlage gedient haben. Statt dessen dem alten Kleide einfach neue Flicken aufsetzen zu wollen, wie Hoffmann das tut, wäre völlig zwecklos und zeugt von wenig Verständnis für die unerläßlichen Bedingungen einer wirklichen historischen Abstraktion.[1])

Zum dritten aber ist es ein Unding — und damit greife ich auf die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen Hoffmanns zurück — das augenblickliche Modeinteresse der Gebildeten für ideengeschichtliche Belehrung über das Mittelalter oder auch nur deren tiefer liegendes weltanschauliches Bedürfnis in die Intentionen der forschenden Arbeit aufzunehmen, ja zu deren eigentlichem Zielpunkt zu machen. Gewiß wird es der geistesgeschichtlich tätige Historiker mit Freuden begrüßen, wenn er so sein Arbeitsfeld wieder durch lebenswarme Bezüge mit der Kulturlage verbunden fühlt, die ihn als Persönlichkeit trägt; denn das erlöst ihn aus der Bedrohnis, die man um die Jahrhundertwende deutlich empfand[2]): trotz rastloser Weiterarbeit und steter Methodenvervollkommnung zu einem Betriebe antiquarischer Gelehrsamkeit erstarren zu müssen. Und wenn man den mittelalterlichen Historiker

[1]) Auch hier nur ein Beispiel! S. 53 begründet Hoffmann sein Gesamturteil über das Mönchtum in folgender Weise. Man pflege davon in der Gegenwart nur zwei Seiten zu sehen. Die eine sei die asketische, weltfeindliche im Sinne von verknöchert, lebenshemmend, finster-steril. Die andere sei die des idyllischen Vollglücks in Bier- und Weinbeschränktheit. Dann fährt er wörtlich fort: Weil die Schatten des Mönchwesens so stark in den letzten Dezennien hervorgekehrt sind, darf hier wohl einmal das Positiv-Wesentliche des Mönchgedankens in den Vordergrund gerückt werden.

[2]) Vgl. zu Harry Breßlau a. a. O. ähnliche Betrachtungen z. B. auch bei Hermann Prutz, Münchener Sitzungsberichte 1903, S. 65ff.

noch überdies aufruft, an seinem Teile die Bausteine zu behauen und bereitzustellen für eine gegenwärtige Kultursynthese, so mag ihm das etwas von dem Bedeutungsgefühle zurückgeben können, das einst einem Giesebrecht Spannkraft und Schwung zu seinem Werke verlieh. Dennoch bedeutet dies alles für das eigentlich geschichtswissenschaftliche Forschen und Schaffen nicht mehr als ein akzidentelles Moment. Sicher zwar wird der Historiker auch hierbei die frische Durchblutung der alten Probleme als innere Bereicherung empfinden und sich der Anregung von außen, die ihm neue Fragstellungen zuführt, nicht etwa deshalb verschließen, weil sie nicht aus dem Gegenstand selbst, sondern aus dessen übertheoretischer Aktualisierung entstammt und demgemäß zugleich eine Quelle von Fehlern eröffnet. Aber eines ist ihm versagt: er kann unmöglich um des fluktuierenden Synthesebedürfnisses der Gegenwart willen die Forschung aus der Bahn herausdrängen, die vom Stand ihrer eigenen Reife und von der Beschaffenheit ihres jeweiligen Quellenmateriales bedingt und bestimmt wird. Und in diesem Sinne bleibt es noch immer — den aufgeregten Gesichten der modernen Diltheyschwärmer zwar zuwider, aber dafür ganz in Diltheys Geiste — das unverrückbare nächste Ziel: den eigenen geistigen Gehalt des Mittelalters in greifbaren Einzelerscheinungen möglichst umfassend zu beschreiben und zusammenzustellen, dann erst, allgemeine Formulierungen für das Mittelalter selbst und für sein Verhältnis zu seiner Vorzeit und Nachwelt zu finden.[1]) Wer sich dieser Aufgabe sachlich und gewissenhaft einordnen kann, der ist willkommen, mag er sein Thema ins Große spannen oder unerläßliche Kleinarbeit leisten oder sonst seinen Gesichtspunkt wählen, wie er es gerade für fruchtbringend hält. Wer aber umgekehrt, wie Paul Th. Hoffmann, solche Nüchternheit und Zurückhaltung schmäht und verschmäht, der möge bedenken, daß gerade die geisteswissenschaftliche Arbeit am sichersten eine das Leben fördernde und erhöhende Wirkung von sich ausgehen läßt, die mit der größten Treue, Sachlichkeit und Hingabe ihren Gegenstand und nur ihn aufzufassen bestrebt ist, und daß sie dazu wiederum nur in dem Maße imstande sein wird, wie sie alle Motive von sich fernhält, die sie im Suchen nach sachgegründeter

[1]) So Bernhard Schmeidler a. a. O. S. 195.

Wahrheit beirren könnten.[1]) Denn was in concreto herauskommt, wenn man statt dessen „kulturbiologisch“ und womöglich von beliebigen Einzelheiten her aufs Ganze losstürzt, dafür scheint mir gerade der „Mittelalterliche Mensch“ Beispiel genug: statt eines sachgegründeten Bildes vom Mittelalter ein zu romantischer Verklärung entstelltes und verfälschtes Wunschbild moderner Sehnsüchte, mit dem wohl niemandem gedient ist als dem in einer illusionären Vergangenheit sich selbst bespiegelnden Autor und allenfalls einem Publikum, das — dem Willen zur Wirklichkeit und Wahrheit entfremdet — nach solcher Erbauungslektüre verlangt.[2])

---

[1]) Theodor Litt, Erkenntnis und Leben, S. 149.

[2]) Es wäre ein leichtes, nach dieser Richtung aus dem Ganzen des Buches besonders wirksame Beanstandungen zusammenzustellen. Freilich hieße das, Einzelheiten aus ihrem Zusammenhang reißen. Darum will ich die Einzelkritik lieber auf ein in sich geschlossenes Stück aus dem Hauptkapitel des Buches beschränken. Ich wähle dazu die Anmerkungen 1—22 S. 317, die zu Kapitel 10 „Notker der Deutsche als Typus eines mittelalterlichen Menschen“ (S. 138ff.) gehören. Daß ich den Nachdruck dabei durchaus auf die Anmerkungen lege, hat folgende Gründe. Einmal hat der Verfasser ausdrücklich selber betont, daß er den eigentlich wissenschaftlichen Gehalt seines Buches absichtlich in dem überaus reichen Notenapparat untergebracht habe, wie er auch hofft, daß er hier den besonderen Fachkreisen mancherlei zu bieten hätte (S. 292). Sodann müssen diese Anmerkungen äußerlich in der Tat bestechen, indem man sie am ehesten noch für „solid gearbeitet und zutreffend“ erachtet hat (vgl. Seeberg a. a. O. Sp. 803). Und schließlich läßt sich gerade an der Hand dieser gelehrten Beigaben das Buch gewissermaßen in statu nascendi aufzeigen und danach am besten die „exakte Einzelforschung“ beurteilen, die der Verfasser seiner Darstellung zugrunde gelegt haben will.

S. 317 Anm. 1 hat nur die Verweisung auf Egli einen Sinn (Meyer v. Knonau 21b besagt genau dasselbe!), und gerade die ist in der gegebenen Form unbrauchbar. Gemeint ist die Angabe septuagenarius, die sich, auf Notker bezogen, in der ursprünglichen Fassung des zweiten Ekkehart-Gedichtes zum Feste des hl. Otmar findet: Item de aliis sincellitis amborum (sc. Galli et Otmari), bei Egli Nr. XLIV S. 232 Anm. 6. Aber man darf ihr lediglich einen terminus ad quem für Notkers Geburtsjahr entnehmen, und es ist irreführend, wenn Hoffmann das Koegelsche (Gesch. der deutschen Literatur . . . I 2 S. 600) „952 oder wenig früher“ in ein „um 952“ umstilisiert (S. 139).

Ebd. Anm. 3 kann ich nur als leichtfertig bezeichnen. Woher der Verfasser seine dezidierte Ansicht über die Herkunft der Glosseme zu Notkers Psalmenerklärung bezieht (es handelt sich natürlich um den Glossenapparat des Einsiedler, jetzt St. Galler Codex 21, 12. Jh., und des sog. Loubèreschen Manuskriptes), wird nicht verraten. Jedenfalls benutzt Hoffmann die Gelegenheit zu einer sehr gelehrt aussehenden Polemik

gegen zwei Literaturgeschichten aus dem Jahre 1892, gegen die von Baechtold und Kelle. Das Ergebnis ist eine unfreiwillige Selbstkritik; man sieht, daß der Verfasser weder eine Vorstellung von der schwierigen hs. Überlieferung des Notkerschen Psalters besitzt, noch z. B. Kelle überhaupt verstanden oder gelesen haben kann; denn Kelle weist zwar die lateinischen (Marginal)glossen ausdrücklich Ekkehart IV. zu und nur die deutschen Interlinearglossen nicht, als deren Urheber er (gerade auf Grund der Interlinearglosse zu Ps. 106, 2: provincia ist diu lantscaft etc.) einen unbekannten Alemannen aus dem Thurgau vermutet; dagegen betont Kelle wiederholt, daß man all diese Glossierungen unmöglich mit Notkers Arbeiten in Verbindung bringen noch auf direkte Anregung Notkers zurückführen dürfe, geschweige denn auf Notker selbst, wie ihm Hoffmann in seiner Polemik unterstellt. Zur Sache vgl. Johann Kelle, Die St. Galler Deutschen Schriften und Notker Labeo (Abh. d. Kgl. Bayer. Akademie Bd. XVIII, 1890, S. 207ff.) und die überzeugende Auseinandersetzung mit Kelle bei Gustav Ehrismann, Gesch. d. deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, I. Teil (1918) S. 432ff., zusammenfassend S. 438.

Ebd. Anm. 4 und 5 sollten weniger auf die Casus s. Galli als auf den zugehörigen Kommentar von G. Meyer v. Knonau verweisen: St. Gallische Geschichtsquellen III (1877), in den Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte, her. vom Historischen Verein in St. Gallen, N. F. 5. u. 6. Heft.

Ebd. Anm. 6 und 7 erwecken den Eindruck, als wolle Hoffmann seine tatsächlichen Unterlagen dem Leser verschleiern. S. 140 hat der Verfasser eine Anekdote aus den Casus cap. 94 in extenso wiedergegeben und bemerkt dazu in Anm. 7, die darin vorkommenden Verse seien nach „Gust. Freytag" übersetzt, während er die zugehörige halbe Seite Prosaübertragung durch Berufung auf die lateinische Quelle in Anm. 6 ausdrücklich als sein geistiges Eigentum kennzeichnet. In Wahrheit ist Hoffmanns ganze Erzählung S. 140 nur eine Paraphrase zu den „Bildern aus der deutschen Vergangenheit", I Bd. S. 399, die Hoffmann hier benutzt hat, ohne den lateinischen Originaltext anscheinend auch nur verglichen zu haben. Denn offenbar ist ihm bei der Frisur seiner Vorlage der tückische Lapsus unterlaufen, daß er aus der Freytagschen „Dämmerung" einen den Sinn entstellenden „Abend" macht obschon Ekkehart aus besonderem Grunde betont, daß es sich um das diluculum des nächsten Tages gehandelt hat. — Zu solcher „Großzügigkeit" Hoffmanns passen die Potemkinschen Dörfer, die er auch sonst hin und wieder in den Hunderten von Anmerkungen aufbaut, sei es z. B., daß er längst als besonders durchschlagend ausgezogene und zusammengestellte Quellenstücke gleichsam nochmals belegt und vereinigt, oder sei es, daß er mit Verweisungen auf ganz entlegene Spezialliteratur prunkt, deren wahre Kenntnis bei ihm zuweilen nachweislich nur aus weiter Hand stammt (vgl. z. B. Hoffmanns Anmerkung S. 316, 37 mit dem Kommentar von Meyer v. Knonau S. 105 Anm. 359). Dazu paßt das merkwürdig aufgebauschte Register (vgl. z. B. ebd. „Bertram" und „Raumer"); dazu stimmen die über Gebühr häufigen Druckfehler und die lästigen Zahlenversehen in den Belegstellen; dazu stimmt insbesondere die eigentümliche und geradezu erbitternde Manier zu zitieren:

bald in barer Willkür bis zur Sinnlosigkeit verstümmelnd (vgl. eine Angabe wie S. 318 Anm. 5: Martene, Coll. epistol. I, p. 296!), bald einmal bibliographisch vollständig und das dann womöglich erst bei einer späteren Bezugnahme.

Ebd. Anm. 8 gibt es zweimal. In der ersten (zu S. 141) muß es statt 2. Kapitel 4. heißen. Recht bezeichnend ist die zweite (zu S. 143). Hoffmann hat offenbar in Kelles Literaturgeschichte die bekannte und — wenigstens in der vorliegenden Fassung — nicht ganz zweifelsfreie Ekkehartnotiz gelesen: Kisila imperatrix . . . psalterium et Iob (sc. Notkeri) sibi exemplari sollicite fecit. Doch als bloße Lesefrucht war das zu wenig: die exakte Quellenforschung mußte noch dokumentiert werden. Nun war Kelle so gründlich, zwar nicht dort, wo ihn Hoffmann zitiert, aber in den zugehörigen Anmerkungen den betreffenden Quellenpassus mit abzudrucken. Das genügte. So wurde aus Kelles Stellenangabe (vgl. die auffällige Übereinstimmung zwischen Hoffmann und Kelle, die MG. anzuführen!) der Hinweis, daß Hoffmann bei seinen Notkerstudien sogar in der unhandlichen Folioserie der MG. gewälzt hätte. Aber leider hat auch das wieder eine unfreiwillige Nebenwirkung. Der erstaunte Leser merkt, daß Hoffmann anscheinend auch nicht einmal das von ihm selbst in Anm. 1 (s. o.) zitierte Ekkehart-Gedicht, Egli Nr. XLIV, wirklich gelesen hat; denn ebendort steht nämlich (7 Zeilen, nach der manus posterior gerechnet, vor dem „septuagenarius“) auch jene Giselanotiz, so daß man annehmen muß, bei wirklicher Kenntnis seiner Quelle hätte dann Hoffmann auch hier statt der Rhythmi de S. Otmaro, ed. Pertz, die ihm vorgeblich geläufige moderne Edition Eglis herangezogen.

Ebd. Anm. 9 soll Notker als „Kind des geistigen Kommunismus seiner Zeit“ illustrieren. Notker, der auf seine res pene inusitata sichtlich stolze magister (vgl. seinen Brief an Hugo II. von Sitten), soll seine Werke „durchaus namenlos empfinden“, wie auch die Baumeister der Kathedralen später „nie“ ihren Namen genannt hätten. Gegen derlei verallgemeinernde argumenta ex silentio, wie sie Hoffmann liebt, die sich auf den „absurden Schluß“ stützen, aus „fehlendem Material“ die dem Bilde des Mittelalters „fehlenden Züge“ zu folgern, verweise ich ihn auf Walter Goetz a. a. O. S. 51 und Carl Neumann, Gedanken über Jakob Burckhardt S. 213 (in der Deutschen Rundschau, Maiheft 1918). Im übrigen interessieren hier nur Hoffmanns Angaben über die einschlägige Literatur zu Notkers Quellen. Er nennt neben Kelle vor allem Karl Schulte und Ernst Henrici (Die Quellen von Notkers Psalmen, in den Quellen und Forschungen z. Sprach- u. Culturgesch. d. german. Völker XXIX, 1878). Dagegen sind ihm, wie bereits erwähnt, Hans Naumanns Untersuchungen zu Notkers Boethius entgangen, obwohl Naumann Kelle völlig überholt und auch Schulte in einem Exkurs zum Martianus Capella ergänzt hat. Immerhin bleibt diese Nichtkenntnis Naumanns an sich ganz belanglos; denn, wie ich noch zeigen werde, sind selbst die Hoffmann bekannten Quellenanalysen für seine Interpretationskünste völlig bedeutungslos.

Ebd. Anm. 10—12 möchten unterbauen, daß Notker „am Stoff durchaus beteiligt“ sei (S. 143; anderwärts wieder ebd. und S. 145 ist Notker „zurückhaltend, zeitlos“, gehen seine Schriften „nie aus zeitlosem Sein

heraus"). Davon ist der mittlere Beleg, streng genommen, nichtssagend: Paul Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule, I. Bd. (1882) S. 315 Z. 2 (künftig zitiert Piper I 315, 2); denn diese Stelle hat Notker dem Boethiuskommentare des Remigius entnommen (quod falsum est, ut . . . Remigius; hoc falsum est Notker). Und vollends der dritte Beleg hat mit Notkers persönlicher Einstellung zu seinem Stoff überhaupt nichts zu tun; denn Piper II 529, 20 unde mit rehte, wanda iro gedang unreht ist, bedeutet ausschließlich die verdeutlichende Übersetzung des Psalmwortes: quia iniusta cogitatio eorum.

Ebd. Anm. 13—14 stehen schon bei Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, II. Bd. (1861) S. 62, nur nicht der Hoffmannsche Schwulst (S. 144), daß Notker „abstrakte geometrische Erscheinungen durch plastische Beispiele verdeutlicht" habe. Vgl. u. Anm. 19.

Ebd. Anm. 17 greife ich nur den Verweis auf Piper I 814, 23 ff.; 815, 5; 816, 2 heraus. Das sind drei Belegstellen statt einer; denn es handelt sich dabei um eine einzige Periode (vgl. auch Martianus Capella, ed. Eyssenhardt, S. 42 Z. 2—20), die bei Piper von 814, 17 bis 816, 2 reicht. Aber vermutlich versteht Hoffmann den Notkerschen Ausdruck „interposita ratio" nicht.

Ebd. Anm. 18 ist der erste Beleg irgendwie falsch zitiert. Im ganzen ist die Beobachtung Hoffmanns zwar richtig: bei Notker stechen die häufigen Antithesen mit nals (und ähnlich mit nube) deutlich hervor, gerade auch in Zusätzen, die nachweislich von Notker selbst herrühren. Aber wenn nun Hoffmann daraus ein Spezifikum Notkerscher Gedankenprägung preßt, so ist das wieder völlig schief. Denn es handelt sich dabei um ein besonders volkstümliches, allgemeines Merkmal des germanischen Prosastiles im Sinne gehobener Redeweise überhaupt, das Hans Naumann als Begriffsvariation mit negiertem 2. Glied definiert und das schon Jacob Grimm als „negativen Schlußsatz" in engste Beziehung zur Sprache des Rechtes gerückt hat (vgl. Deutsche Rechtsaltertümer, Bd. I[4] S. 37 ff., ebd. Beispiele auch aus Notker). Ja nicht einmal darin wird man etwas Besonderes an Notker sehen dürfen, daß er die charakteristischen Mittel solcher feierlich-gehobenen Redeweise auf die gelehrte Prosa anwandte (man wird mit Naumann auch hier an ein Anknüpfen an eine Tradition vor Notker glauben), sondern das Besondere Notkers liegt lediglich in dem Geschmack, mit dem er diese Stilmittel handhabt.

Ebd. Anm. 19 ist wieder einmal doppelt vorhanden (vgl. Anm. 8), dafür zur Abwechslung bloß als Verweisungszeichen (S. 144) und nicht im Apparat (S. 317). Ein Fingerzeig für die vorhandene Anm. 19 fand sich schon bei Prantl a. a. O. Man kann aber nicht sagen, daß Piper I 355, 24 ff. von Notker ein „Satzgefüge zergliedert" werde (S. 144), sondern der Syllogismus eines Boethiussatzes wird durch die Zerlegung: proponendo, assumendo, concludendo erläutert.

Ebd. Anm. 20 soll natürlich wieder auf Egli Nr. XLIV (S. 230 Anm. 6) verweisen: teutonice propter caritatem discipulorum plures libros exponens. Hoffmann (S. 145) verrenkt diese Angabe, die — übereinstimmend mit Notkers Brief: (Piper I 860, 11) ad quos (sc. ecclesiasticos libros) dum accessum habere nostros vellem scolasticos . . . — besagt, daß die deutschen Kommentare den Schülern das Studium erleichtern sollten. Wieso daraus „unpersönlicher amor dei" spricht, verstehe ich nicht.

Ebd. Anm. 21 ist verdruckt. Gemeint ist Piper I 402, 18—403, 1 und 403, 14—18. Aber die schönsten Belege für diesen „genrehaften Zug“ der Notkerschen Kommentare scheint sich Hoffmann entgehen zu lassen (wohl eben — weil er Naumann nicht kennt), so insbesondere die Stellen, die Notkers Vertrautheit mit der Schiffahrt verraten (I 214, 4f.; 239, 30; 429, 10—14). Vor allem die Bemerkung zum Steuerruder in der ersten Stelle (also wir joh sehên in sumelîchên sêwen) hätte den Verfasser sonst sicherlich befähigt, seine rhetorische Frage (S. 142), ob Notker das Kloster jemals verlassen habe, präzis mit der Antwort „Bodensee“ zu belegen.

Ebd. Anm. 22 bringt wohl das Tollste aus diesem Kapitel und mag darum, als ein Beispiel für viele, ausführlicher besprochen werden. Einiges Grundsätzliche sei noch vorausbemerkt. Ich gebe gern zu, daß es eine ungemein verlockende Aufgabe ist, dem allgemeinen Hunger der Gegenwart „nach Psychologie“ entgegenzukommen und so sich um eine „Psychologisierung“ vor allem der Geistesgeschichte zu bemühen, wie das auf seine Art auch Hoffmann versucht, wenn er durch „ein feineres Abhorchen“ (S. 151) der Werke Notkers gerade das „Menschliche des Mittelalters an einem besonderen Beispiel lebendig machen“ will (S. 291). Allerdings wird jeder mit der Eigenart unserer mittelalterlichen Überlieferung Vertraute zum mindesten auf ganze weite Strecken des Mittelalters von Haus aus bezweifeln, ob man so leicht gerade auf diesem Quellenboden bis in die Tiefen individueller Erlebnisse hinabdringen und selbst bei minutiöser biographischer Forschung ein mehr als literarisches Bild mittelalterlicher Persönlichkeiten auferstehen lassen könnte. Doch wenn man wiederum an einen Mann etwa wie Otloh von St. Emmeram denkt, auf den nach dieser Richtung bereits Friedrich v. Bezold (in Steinhausens Zeitschr. f. Kulturgesch. I. Bd. 161 S. ff.) und Ernst Dümmler (SB. AK. Berlin XLVIII, 1895, S. 1071) aufmerksam gemacht haben, so mag man selbst für die sonst so ungünstige Zeit eines Notker den Versuch einer psychologischen Interpretation mittelalterlicher documents humains gelten lassen wollen. Aber zweierlei wird man methodisch dabei unbedingt verlangen dürfen, wenn nicht das Ganze auf bloßes geistreiches Geschwätz hinauslaufen soll: Wer sich anheischig macht, aus der Äußerung eines mittelalterlichen Schriftstellers (cum grano salis möchte man sagen: aus dem Schrifttum des traditionellen Plagiats) auf das diese Äußerung motivierende „seelische Erlebnis“ zurückzuschließen, hat sich erstens zu vergewissern, daß diese Äußerung auch tatsächlich und ursprünglich von dem Betreffenden herrührt, und hat zweitens wahrscheinlich zu machen, daß diese Äußerung im Augenblicke ihrer Niederschrift auch wirklich seelisch aktualisiert war und nicht etwa bloße Formel, usuelle Floskel bedeutet, sozusagen gedankliche Kleinmünze, die man nicht nach ihrem seelischen Prägestempel zu befragen vermag. Jede Abweichung von diesen beiden methodischen Sicherungen aber bedürfte zum wenigsten einer besonderen Rechtfertigung und sorgsamen Verklausulierung. Aber Hoffmann kennt solche methodologischen Skrupel überhaupt nicht. Pipers Ausgabe hat keinerlei quellenanalytischen Apparat, und so ist eben alles, was drin steht, einfach von Notker. Und wie es

Hoffmann psychologisch durchleuchtet, zeigt die in Rede stehende Stelle: Piper II 124, 29—125, 2. Notker sagt dort bei der Erklärung des Psalmwortes iustitia tua sicut montes domine: An die berga seînet diu sunna ze êrist, aba in chumet sî nider an daz kefilde. Also cham ze êrist apostolis iustitia dei, dannan ward sî gebreitet uber al. Für Hoffmann ist das ein Beweis, wie dem Notker „kirchliche Symbolik durch eigenes Naturerlebnis plastisch aufgeblüht“ ist, und er fährt in seiner seelischen Deutekunst, daran anschließend, S. 146 fort: „Der Morgenwanderer kennt im Gebirge den Zauber der schon warm im wachsenden Sonnenlichte liegenden Bergeshöhen und der im blauen Dämmer noch schlummernden Täler. Auch Notker hat das in sich gehabt, aber noch nicht davon gewußt. Es ist Dichtsein in sich selber, Natur, die noch bei sich ist, noch kein Außersichgehen, kein Spiegeln; dafür ist überall unerhörte Instinktsicherheit des gestaltenden allgemeinen Lebens.“ — Das ist sicherlich ergreifend schön gesagt. Aber das bei Notker zugrunde liegende „plastische Erlebnis“ stammt nun leider nachweisbar aus des hl. Augustinus „Enarrationes in psalmos“, wo es bereits heißt: quomodo quando oritur sol prius luce montes vestit et inde lux ad humillima terrarum descendit: sic quando venit dominus noster Jesus Christus, prius radiavit in altitudinem apostolorum, prius illustravit montes, et sic descendit lux eius ad convallem terrarum. Ein Griff nach Henrici hätte Hoffmann darüber zu belehren vermocht; aber dann wäre es eben — hier wie anderwärts — mit dem greifbaren „Menschlichen des Mittelalters“ vorbei gewesen.

DIE UNGARISCHEN UNIVERSITÄTEN IM MITTELALTER.

VON HERBERT SCHÖNEBAUM.

Bei der Betrachtung eines Kulturzweiges der ungarischen Nation muß man sich immer eine wichtige Tatsache vergegenwärtigen. Die kleine Nation an der Grenze Westeuropas hat sich als turanischer Volkssplitter inmitten fremder Völkerschaften vor einem Jahrtausend festgesetzt, sie hat trotz bedeutender Mischungen im Donaukarpathenland Eigenart und Sprache bewahrt, sie vermochte bei allen tieferschütternden Änderungen auf dem einmal besetzten Gebiete als geographischer Einheit im Laufe der Geschichte im wesentlichen ihren Willen durchzusetzen. Bis zum Trianonfrieden stellte die ungarische Nation keinesfalls die Mehrheit der Bevölkerung im Staate dar, sie gab aber ein Beispiel dafür, daß andere Faktoren das Schicksal eines Volkes eher leiten können als die zahlenmäßige Überlegenheit. Das Ungarnvolk kann jetzt nach der Neuregelung der Grenzen von sich behaupten, daß die großen losgetrennten Gebiete im Südosten, Süden und Nordosten ganz sicher auf einem höheren Niveau kulturellen Lebens sich befanden als die Okkupationsmächte Jugoslawien, Rumänien und der angrenzende slowakische Teil der Tschechei. Der wahre Grund dafür scheint in der seltenen Aufnahmefähigkeit des Volkes zu liegen, in einem frischen, regen Sinn für die Bedürfnisse der Nation und — so seltsam es anmutet — im Eingeständnis einer angeborenen Passivität. Diese Offenheit löste jederzeit eine Umschau nach anderen Nationen aus, von ihnen zu erraffen, was der eigenen Nation frommte. Beinahe bei allen kulturellen Taten ist der Gang so gewesen, daß nach Kenntnis von der Förderung eines Kulturzweiges bei den Nachbarn der Wille zur Übernahme des Kulturwertes bei einigen Angehörigen der Nation — sehr oft bei der Dynastie und immer sonst beim Adel — den Ausschlag gab. Damit war es in der Regel zunächst getan. Das

Erstrebenswerte in die Tat umzusetzen, überließ das Ungarnvolk Fremden, um dann die Abbiegung in die engeren Bedürfnisse der Nation selbst zu übernehmen. Das gilt in ausgedehntem Maße für das Mittelalter, vor allem für die Arpadenzeit; erst seit dem Beginn nationaler Renaissance unter Széchényi hat sich das Volk bemüht, eigenste Leistungen hervorzubringen.

Auf dem Gebiete höheren geistigen Lebens war in Ungarn während des Mittelalters naturgemäß nur ein Aufschwung wahrzunehmen, wenn die Anregungen der Nachbarvölker voll durchschlugen. Das turanische Nomadenvolk war wohl tüchtig auf Wanderung, im Beutekrieg, verherrlichte sicher die Taten seiner Helden in Sage und Lied, aber zu bewußter Pflege geistiger Regungen fehlte die Ruhe. Als nach der Augsburger Schlacht das Volk aufhörte, im Westen zu brennen und niederzureißen[1]), zur Abwehr und zum eignen Schutz ein Grenzödland gegen Westeuropa erstehen ließ[2]) und selbst zur Seßhaftigkeit überging[3]), indem die einzelnen Stämme bestimmte Gebiete dauernd einnahmen[4]), da war auch die Zeit gekommen für die Entwicklung eines regeren Geisteslebens. Von grundlegender Wichtigkeit ist die Erkenntnis, daß alle Anfänge dazu erst seit der Annahme des Christentums seitens der Arpadendynastie sich feststellen lassen.[5]) Géza und Stephan waren ernstlich bemüht, den Zusammenhang mit dem Westen herzustellen, obwohl die orthodoxe Kirche auch Versuche machte, Einfluß zu gewinnen.[6]) Daß der

---

[1]) Vgl. darüber Lüttich, R., Ungarnzüge in Europa im 10. Jahrhundert, Berlin 1910.

[2]) Tagányi, K., Alte Grenzschutzvorrichtungen und Grenzödland: gyepü und gyepüelve. Ung. Jahrb. I, 105ff.

[3]) Tagányi, K., Geschichte der Feldgemeinschaft in Ungarn (ung.); deutscher Auszug: Ung. Revue XV, 103ff.

[4]) Hóman, B., Die Ansiedlung der das Land erobernden Stämme (ung.), Turul 1912, S. 89ff.

[5]) Vgl. Horváth, M., Das erste Jahrhundert des Christentums in Ungarn (ung.), Budapest 1878; Pauler, J., Geschichte der ungarischen Nation unter den Königen aus dem Arpadenhause, 2 Bde (ung.), Budapest 1893ff., wo größere Stücke für das Gebiet des Geisteslebens in Betracht kommen; in engerem Zusammenhang für das Bildungswesen Kármán, M. v., Ungarisches Bildungswesen, Budapest 1915.

[6]) Hóman, B., König Stephans griechische Urkunde (ung.), Századok 51, S. 231ff.; in größerem Zusammenhang Kárácsonyi, J., Hatte die griechische Kirche Anteil an der Bekehrung der Ungarn? (ung.), Kath. Szemle XIV, H. 4; Pauler, J., Die angebliche Teilnahme der griechischen Kirche an der Bekehrung der Ungarn (ung.), Századok 34, S. 363ff.

Westen Sieger blieb, war nicht Zufall, sondern war in der Lage des Gebietes desjenigen Stammes begründet, der die politisch aktive Dynastie stellte. Der Stamm Megyer siedelte im Donauknie bis zur Raab und zum Plattensee auf altem pannonischen Kulturboden.[1]) Hier entstanden die Burgen der Dynastie Gran, Ofen, Stuhlweißenburg und Veszprém. Allein durch die Lage dieses Gebietes war es bedingt, daß die benachbarten Slovenen und weiterhin die Deutschen der südöstlichen Marken bis zu den Bayern hin den größten Einfluß gewinnen mußten. Deutsche und Slovenen hatten Anteil an der Christianisierung, jedoch nach verschiedener Richtung hin. Christliche Lehre und Kirchenorganisation brachten deutsche Missionare. Den Hauptanteil an der Mission hat in dieser frühen Zeit nach allen Anzeichen dafür das Bistum Passau gehabt. Sicher liegt den Lorcher Fälschungen[2]) irgendein Tatbestand zugrunde, und nachgewiesen ist, daß das Gebiet des Stammes Megyer in näheren Beziehungen zu Passau, ohne daß eine feste Diözesanabgrenzung wahrnehmbar wäre, gestanden hat. Die Passauer Kleriker sind es sicher gewesen, die das große Kulturgut der Kapitularien und volksrechtlichen Bestimmungen den Machthabern im Osten zugänglich machten. Daß in der Passauer Kanzlei bzw. unter den in der Kanzlei beschäftigten Klerikern stets genaue Kenntnis karolingischer Rechtspraxis herrschte, beweisen die mit einschlägigem Material durchsetzten Fälschungen; daß in Ungarn eine glatte Übernahme karolingischer und bayrischer Rechts- und Verfassungsnormen stattfand, legen die ungarische Gesetzgebung des XI. Jahrhunderts und das politische Testament Stephans dar.[3]) Anders der slovenische Einfluß. Die slavische Kirche, von Anfang an lateinischen Ursprungs als Missionserfolg der Salzburger und im Norden der Passauer Diözese, hatte durch die auf nationale Eigenschaften slavischen Volkstums Rücksicht nehmende Wirksamkeit Methods doch einen

---

[1]) Vgl. Székfü, J., Der Staat Ungarn, Stuttgart u. Berlin 1918, S. 15.

[2]) Dümmler, E., Pilgrim v. Passau und das Erzbistum Lorch, Leipzig 1854.

[3]) Závodszky, L., Die Quellen der Gesetze und der Synodalbeschlüsse des heiligen Stephan, des heiligen Ladislaus und Kolomans (ung.), Budapest 1904; Madzsár, J. Die Gesetze Stephans des Heiligen und die Lex Bajuvariorum (ung.), Történeti Szemle 1921, S. 48ff.; Békefi, R., Die Ermahnungen des heiligen Stephan an seinen Sohn (ung.), Századok 35, S. 922ff.

eigenen Typ entwickelt.[1] Liturgie und Gottesdienst in slavischer Veränderung mit Betonung des Volkstümlichen haben auf die benachbarten Ungarn eingewirkt. Sonst wäre es nicht zu erklären, daß die kirchlichen Ausdrücke der ungarischen Sprache dem Slavischen entlehnt wurden. So sind von allem Anfang an die Einflüsse von außen zu spüren, und eben im Gebiet des Stammes Megyer und den angrenzenden Streifen Landes mußte der Fortschritt am meisten merklich sein. Hier wurden die Bistümer Gran, Erlau, Neutra, Raab, Veszprém und Fünfkirchen gegründet und Gran untergeordnet. Die führenden Abteien von Martinsberg und Bakonybél lagen in diesem Gebiet. Der ersten intensiven Tätigkeit der Deutschen und Slaven ist es zu danken, daß dieser Teil des Stephankronlandes in geistiger Beziehung das ganze Mittelalter hindurch über andere Teile hervorragte, wobei zu beachten ist, daß die außerordentlich rührigen Arpaden des XI. Jahrhunderts — Stephan I., Ladislaus I. und Koloman I. — es verstanden haben, die Anregungen aufzuarbeiten und für die Nation zu verwerten.

Es ist nun verständlich, daß auf diesem Boden zuerst auch Einrichtungen des Bildungswesens erstanden. In Klöstern, die von Benediktinern, dann aber auch von Zisterziensern und Prämonstratensern angelegt wurden, erwuchsen Zentren für die Ausbildung von Klerikern. Die sonst im Osten kolonisierenden Orden waren in Ungarn mehr als anderwärts auch Lehrer[2]), so daß späterhin die Dominikaner den Boden vorbereitet fanden. Deren Wirksamkeit erstreckte sich vor allen Dingen auf die an Bischofssitzen nach Chrodegangs von Metz Vorbild gegründeten Domschulen[3]), unter denen jederzeit die des Westens besonders hervorragten.[4]) Eine der bekanntesten und gerühmtesten Schulen war die zu Veszprém.

[1]) Vgl. Widmann, H., Geschichte Salzburgs, Gotha 1907.

[2]) v. Kármán a. a. O. S. 5.

[3]) Békefi, R., Geschichte der Entstehung der ungarischen Kapitel und die Regel des heiligen Chrodegang (ung.), Budapest 1901.

[4]) Wenn für die Zeit des Episkopates des heiligen Gerhard zu Csanád das Bestehen einer Schule am dortigen Bischofssitz überliefert wird (Vita S. Gerardi, c. XII), so erscheint diese Nachricht verdächtig und ist vielleicht ein Anachronismus. Denn der Leiter der Schule als Nationalheiliger ist wegen seines Märtyrertodes mit einem Sagenkranz umgeben worden, der seine Verdienste über das gebührende Maß erhebt. Vgl. Békefi, R., Die Geschichte der Domschulen in Ungarn bis 1540 (ung.), Budapest 1910, S. 70ff.

In der Wissenschaft hat sich hartnäckig die These erhalten, Veszprém sei eine Universität gewesen. In der Tat sind die Quellenangaben etwas verfänglich, so daß es notwendig ist, der Angelegenheit nachzugehen.[1])

Eine Urkunde Ladislaus des Kumanen vom 18. Novbr. 1276[2]) gibt die irreführenden Angaben. Veszprém war in einer Adelsfehde zerstört worden und erhielt zum Wiederaufbau besondere königliche Begnadungen. Da heißt es unter anderem: ut ibi studium, quod hactenus floruerat, reformetur und weiter bei Erwähnung der Bedeutung des Unterrichtsbetriebes: a tempore, quo in Hungaria fides coepit catholica, Dei dono liberalium artium studia ... prout Parisius (so die Konjektur von Fejér) in Francia doctrine docencium preeminencia et copiosa discencium frequencia pro ceteris regni Hungarie ecclesiis . . . coruscavit. Besonders wird noch der Pflege der Rechtswissenschaft gedacht. Hauptsächlich dreierlei hat zur Anschauung geführt, Veszprém sei eine Universität, ein studium generale, gewesen: einmal die Bezeichnung des Objektes der Reform als studium und die Erwähnung der studia artium liberalium, dann der Vergleich mit Paris, schließlich die Betonung der Pflege der Rechtswissenschaft.

Daß bei dem Begriff studium nicht an ein studium generale gedacht ist, beweist der Hinweis auf die studia liberalium artium, die nach dem Text der Urkunde seit Beginn des XI. Jahrhunderts bestehen sollen. Artes liberales zu pflegen wurde nach den Beschlüssen der Lateransynoden von 1179 und 1215 auch den Domschulen zur Pflicht gemacht.[3]) Darnach ist also kein zwingender Grund vorhanden, Veszprém, weil es studium genannt wird, eine Universität

---

[1]) Vgl. dazu Békefi, R., Ungarns öffentliches Bildungswesen zur Arpadenzeit und die Frage nach der Existenz der Universität zu Veszprém (ung.), Századok 30, S. 321 ff.; Die Geschichte der Domschulen usw., S. 160 ff.

[2]) Katona, Hist. Crit. Regum Hungariae stirpis mixtae, Tom. VIII, praefatio; Fejér, Cod. dipl. V, 2, S. 347/8; vgl. Abel, E., Unsere Universitäten im Mittelalter (ung.), Budapest 1881, S. 47. — Diese Urkunde ist als schadhaftes Exemplar, das an mehreren Stellen nicht lesbar war, zuerst von Katona, dann von Fejér aus Katona publiziert und ergänzt worden. Remigius Békefi hat bei erneuten Nachforschungen das Original nicht finden können.

[3]) Daß vorher schon (etwa seit 1000) in Ungarn artes liberales gepflegt wurden, wie es später generell verlangt wurde, scheint ein deutlicher Anachronismus zu sein.

zuzugestehen. Verwunderlich bleibt der nicht ganz sichere Hinweis auf Paris. Bei genauem Blick erkennt man, daß sich der Vergleich nicht auf die studia, sondern auf die Blüte derselben, wie sie sich in der Berühmtheit der Lehrer und der Frequenz der Hörer zeigt, bezieht.[1]) Schließlich wenn in Veszprém Jurisprudenz getrieben wurde, so erstreckte sich dies gewiß nur auf kanonisches Recht wie anderwärts an Domschulen. Es ist möglich, daß auch dann und wann etwas römisches Recht unterrichtsmäßig behandelt wurde, bleibt aber bei der späteren Rezeption römischen Rechtes in Ungarn äußerst fraglich.[2]) Die Rechtsbelehrung, wie sie etwa in Veszprém vorgenommen wurde, entspricht jedenfalls der Gewohnheit an Kathedral- und Stiftsschulen. Aus alledem muß man den Schluß ziehen, daß es sich bei den Vorgängen zu Veszprém im Jahre 1276 um die Wiederherstellung der Domschule gehandelt hat.

Ungarn besaß also bis zum Jahre 1300 kein studium generale, obwohl die Notwendigkeit dafür immer mehr sich bemerkbar machte. Denn die Anforderungen an die Lehrer der Kathedralschulen steigerten sich gemäß der Synodalbeschlüsse mehr und mehr. Die Ungarn mußten nach Italien und Paris gehen, um sich die nötige Vorbildung zu verschaffen. Die Synode zu Ofen 1309 bestimmte ohnehin noch, daß an jeder Metropolitankirche ein des kanonischen Rechts Kundiger, an den Bischofskirchen ein Magister der Grammatik und Logik lehren sollte.[3]) Die Theologie lag ganz darnieder. Es war schwer, ausgebildete Geistliche nach Ungarn zu verpflichten.[4])

---

[1]) Der etwas großsprecherische Ton der Urkunde, wie der Vergleich mit Paris dartut, lassen die Vermutung aufkommen, daß ein prahlerischer Veszprémer Geistlicher, der Paris kennen gelernt hatte, durch Übertreibungen die königliche Maßnahme der Wiederherstellung der Schule nach der Zerstörung veranlaßt hat.

[2]) Vgl. Abel, E., Unsere Universitäten im Mittelalter, S. 49. — Das päpstliche Rundschreiben von 1254, das sich an die Länder wendet, wo römisches Recht nicht gelehrt werden soll, wendet sich auch an Ungarn. Wenn hier nicht eine Wendung formelhaften Charakters vorliegt, so wäre damit dargetan, daß römisches Recht vorher gelehrt wurde (vgl. Denifle, H., Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, I, 413).

[3]) Fejér, Cod. dipl. VIII, 5, S. 49.

[4]) Die Klage Ludwigs des Großen über den tiefen Stand der Theologie in Ungarn und seine Bemühung um die Bewilligung des Magisteriums für einen Augustiner-Eremiten im Jahre 1345 zeigen deutlich die Verhält-

Die Verhältnisse scheinen sich etwas gebessert zu haben, nachdem 1367 die Universität Fünfkirchen gegründet worden war. Über die Geschichte dieser Universität ist recht wenig bekannt[1]), das überlieferte Urkundenmaterial ist dürftig.[2]) Will man die Gründung der Universität Fünfkirchen recht verstehen, so muß man sie mit der Gründung von Prag, Krakau und Wien, also mit der Gründung der ersten mitteleuropäischen Universitäten, in Zusammenhang bringen. Alle diese Universitäten wurden gegründet, um im Studium von Paris und Bologna unabhängig zu sein.

Als Prag gegründet war, wollten der Habsburger Rudolf IV. von Österreich und der Piast Kasimir von Polen für ihre Länder auch eigene Stätten höchster Bildung haben. König Ludwig von Ungarn, dessen Fürsorge für das geistige Leben bekannt ist, wollte[3]), abgesehen von der Einsicht, daß seinem Lande eine Hochschule recht dienlich sei, doch den Luxemburgern, Habsburgern und Piasten nicht nachstehen. Von wem die Initiative zur Gründung des neuen studium generale ausgegangen ist, läßt sich ziemlich sicher sagen.

Bischof Nikolaus von Fünfkirchen war 1360 gestorben; an seine Stelle kam der Probst Wilhelm von Erlau, ein Deutscher, Sohn Heinrich Coppenbachs aus Bergzabern in der Rheinpfalz. Über das Leben des neuen Bischofs wissen wir wenig[4]), von seiner Vorbildung nichts. 1357 wird er als secretarius et consiliarius noster, 1361 als comes capellae et secretarius cancellarius domini Lodovici bezeichnet. Er hat also zu Ludwig in besonders naher Beziehung gestanden. Von diesem wurde er zu Karl IV. nach Nürnberg und anschließend zum Papst nach Avignon geschickt. Aus dem Endergebnis, eben der Gründung der Universität, wissen wir, obwohl Einzelheiten von den Reisen unbekannt sind, was für Aufträge und Aufgaben Wilhelm erledigte. So setzten die Vorarbeiten für Fünf-

---

nisse. Erst eine zweite Bemühung um Entsendung von anderwärts vorgebildeten Theologen brachte zwei Ausländer ins Land (vgl. Denifle a. a. O. S. 414f.).

[1]) Denifle a. a. O. S. 413ff.; Békefi, R., Die Universität zu Fünfkirchen (ung.), Budapest 1909.

[2]) Gesammelt in Békefi a. a. O. S. 123ff.

[3]) Pór, A., Ludwig der Große (ung.), Budapest 1892.

[4]) Vgl. Békefi a. a. O. S. 28f. Vielleicht ist Wilhelm einer der beiden Theologen, die nach 1353 ins Land kamen.

kirchen zu gleicher Zeit ein wie für Krakau und Wien. Vielleicht ist Fünfkirchen dem Willen zur Gründung nach überhaupt die zweitälteste Universität Mitteleuropas. Die Wahl des Ortes ist vollkommen verständlich. Bischof Wilhelm hatte sicher soviel für die Errichtung des Generalstudiums getan, daß nur sein Bischofssitz in Frage kam. Die Königsstädte Ofen und Stuhlweißenburg schieden aus; vielleicht kann man aus dem langen Zeitraum, der bis zur Ausstellung der päpstlichen Gründungsbulle im Jahre 1367 verstrich, schließen, daß weitläufige Verhandlungen mit dem Graner Erzbischof stattgefunden haben. Die Bulle selbst und das dazugehörige Schreiben lehnen sich fast wörtlich an die Schreiben für Prag, Krakau und Wien an.[1]) Zu erkennen ist, daß König Ludwig nach der Wahl des Ortes den etwaigen Studierenden bereits vor der päpstlichen Bestätigung besondere Vergünstigungen in Aussicht stellte.[2]) Die Gründung wurde für alle Fakultäten (mit besonderer Betonung der Rechtsfakultät) mit Ausnahme der theologischen zugelassen.[3]) Die Verweigerung der theologischen Fakultät ist durchaus etwas Gewöhnliches. Die allgemeine Annahme für eine solche Verweigerung geht dahin, daß man sich bemühen wollte, Paris als Zentrale für das Theologiestudium zu erhalten.[4]) Als Paris sich gegen das Papsttum wandte, fühlten sich die Päpste eher veranlaßt, theologische Fakultäten zu bewilligen, aber dies auch nur in beschränktem Maße, von der durchaus richtigen Ansicht ausgehend, daß es schwierig sei, bei vielen Fakultäten genau über den rechten Glauben zu wachen, wie es bei der schwindenden Autorität der Kirche nötig sei. Der Versagung der theologischen Fakultät für Fünfkirchen ist also nicht sonderlich Gewicht beizulegen.

---

[1]) Vgl. Békefi a. a. O. S. 12ff., wo eine Synopsis der 4 Gründungsbullen ermöglicht ist.

[2]) Vgl. Békefi a. a. O. S. 22 (päpstliches Schreiben, Viterbo 2. IX 1367).

[3]) ut in dicta civitate Quinque Ecclesiensi de cetero sit studium generale . . . tam in iuris canonici et civilis quam alia qualibet licita preterquam in theologica facultate (vgl. Békefi a. a. O. S. 17).

[4]) Vgl. dazu außer Denifle besonders Rashdall, H., The universities of Europe in the Middle Ages I, 525ff.; besonders für Fünfkirchen Szvorényi, M., De causa non permissae facultatis theologicae in universitate Quinqueecclesiis a Ludovico I rege instituta (Historiae Ecclesiasticae Regni Ungariae Amoenitates, Fasc. I, S. 8f.) und Békefi a. a. O. S. 31ff.

Von größerer Bedeutung sind die Rechte und Pflichten des Fünfkirchener Bischofs innerhalb der Universität. Nach Lage der Dinge ist es verständlich, wenn er zum Leiter der Promotionen, zum Kanzler bestimmt war, obwohl darin eine Hintansetzung des Graner Erzbischofs zu sehen ist. Es muß eben schon vorher eine generelle Einigung in dieser Frage erfolgt sein. Schwierige Fragen waren die der Unterhaltung der Universität, der Dotierung der Lehrkräfte und der Unterstützung der Hörer. Fünfkirchen als kleine Bischofsstadt entbehrte der Vorteile, die Krakau und Wien als Residenzen hatten. Vielleicht war es ein Mißtrauen zur neuen Gründung, wenn in der päpstlichen Bulle und den anschließenden Schreiben besonders dieser Punkt hervortritt.[1])

König Ludwig und Bischof Wilhelm gaben sich alle erdenkliche Mühe, Lehrkräfte von Bedeutung nach Fünfkirchen zu ziehen. Schon 1360, sieben Jahre vor der offiziellen Gründung, bemüht man sich vergeblich bei Francesco von Carrara um Bartolommeo Piacentini aus Padua.[2]) Schon diese eine Nachricht deutet an, daß man von vornherein das Ansehen der Universität durch italienische Lehrkräfte hochzuheben bestrebt war. Nur ein weiterer Lehrer ist bekannt geworden. Sein Name ist umstritten, nach den bisherigen Forschungen handelt es sich um Bettinos Sohn Galvano, der unter dem Namen Galvano di Bologna bekannt geworden ist.[3]) Galvano war vor seinem Antritt in Fünfkirchen Kanonist in Padua. Die Berufung mag schwierig gewesen sein, denn die Dotierung fiel verhältnismäßig hoch aus.[4]) Über seine Wirksamkeit wissen wir nichts Näheres, 1374 lehrte er bereits wieder in Bo-

[1]) Wie aus der synoptischen Vergleichung bei Békefi hervorgeht, auch aus den späteren Schreiben (Békefi a. a. O., S. 124f.) zu ersehen ist, lagen die Verhältnisse für Krakau und Wien weit günstiger. Es war ja schon erwähnt worden, daß vor Erlaß der Bulle, vielleicht als Bedingung dafür, die Sicherstellung der Universität in gewissen Einzelheiten seitens des Königs garantiert war. Die Privilegierung der Lehrer und Studenten, die Zusicherung für Einkünfte geht über das gewöhnliche Maß hinaus.

[2]) Colle, F. M., Storia Scientifico-Letteraria dello studio di Padova III, S. 46.

[3]) Vgl. die Urkunden vom 7. IX. 1371 (Theiner, Mon. Hist. Hung. II, 108), 27. IX. 1372 (ebd. S. 123), 30. X. 1372 (Fejér, Cod. dipl. IX, 4, 429—431), 3. VIII. 1374 (Békefi a. a. O. S. 128).

[4]) Er bekam 300 Mark Silbers vom bischöflichen Mensalgut, dazu den Zehnten des Dorfes Ürög (Kom. Baranya) und ein Haus in Fünfkirchen (vgl. Békefi a. a. O. S. 38, 127; Denifle a. a. O. S. 417).

logna.[1]) Galvanos Hausnachbar in Fünfkirchen war Saraceno di Padova[2]), der sicher mit dem Paduaer Professor Giovanni Saraceno identisch ist.[3]) Immerhin ist zu beachten, daß Saraceno zu gleicher Zeit in andern königlich-ungarischen Aufträgen tätig ist[4]), was natürlich die Innehaltung einer Professur in Fünfkirchen nicht ausschließt. Jedenfalls ist mit diesen wenigen Nachrichten erwiesen, daß König Ludwig und Bischof Wilhelm besondere Beziehungen zu Padua und Bologna unterhielten.

In gleicher Weise dürftig sind die zuverlässig beglaubigten Angaben über die Hörer der Universität. Eine Matrikel existiert nicht. Um 1400 sind 3 Hörer mit Namen bekannt, doch soll die Universität im ganzen gut besucht gewesen sein.[5])

Auch das weitere Schicksal ist großenteils unbekannt. Von 1402 stammt die letzte Nachricht[6]); 1465 war die Universität sicher erloschen.[7]) Nikolaus Oláh (1493—1568) erwähnt sie nicht, obwohl er von Stadt und Bistum erzählt.[8]) Paul Gregoriáncz (gest. 1565) spricht allerdings von einem großen Zudrang Lernbegieriger nach Fünfkirchen, ohne zu sagen, für welche Zeit seine Angabe gilt.[9]) Diese Nachricht ist sicher weiter getragen worden, ob mit einer bestimmten Tendenz oder nicht, läßt sich nicht sagen. Im 16. Jahrhundert werden bereits Zahlen angegeben, man spricht von einem Andrang ante hoc bellum (Schlacht bei Mohács) von 2000[10]), im 18. Jahrhundert gar von 4000 Studierenden.[11]) Zu dieser Zeit entstand auch das Gerücht, daß bei Mohács

---

1) Békefi a. a. O. S. 128 (Urkunde vom 3. VIII. 1374).

2) Fejér, Cod. dipl. IX, 4, 429—431.

3) Colle, F. M., Storia Scientifico-Letteraria dello studio di Padova II, 208.

4) Békefi a. a. O. S. 41. 5) Békefi a. a. O. S. 41 ff.

6) Mon. Vatic. Hung. Ser. I T. IV, 412—413.

7) Brief Matthias Hunyadis an Papst Paul II vom 19. V. 1465, wo es heißt: In regno Ungariae, licet amplo et fertili non viget aliquod studium generale (Békefi a. a. O. S. 131).

8) Bél, Adparatus ad historiam Hungariae I, 39.

9) Ebd. II, 105: tanta in ea urbe scholasticorum, bonas litteras discentium confluere solita erat multitudo, ut exercitum unum aequare potuisset; incolarum praeterea tanta fuit comitas et civilitas, ut Athenas dicere potuisses.

10) Istvánfi (1543), Historia regni Hungariae ed. 1758, Lib. XV, 161.

11) Szerdahelyi, G., Celebrium Hungariae urbium et oppidorum Chorographia ed. 1766, S. 269.

300 Fünfkirchener Studenten mit ihrem Kanzler an der Spitze gefallen seien.[1]) Alle diese irreführenden Angaben können aber an der Feststellung nichts ändern, daß die Fünfkirchener Universität in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts eingegangen ist.

Bei diesem geringen Quellenbefund ist es immerhin verwunderlich, daß sich die Kenntnis von einigen literarischen Erzeugnissen Fünfkirchener Gelehrten erhalten hat. In die Zeit der Fünfkirchener Wirksamkeit Galvanos muß ein kleiner Traktat, die Repetitio in Cap. Gravis de restitutione spoliorum, fallen, dessen Handschrift im Vatikan liegt.[2]) Dann sind noch in einem Münchner Kodex Sermones compilate in Studio generali Quinque-Ecclesiensi in Regno Ungariae überkommen. Diese homiletische Handschrift enthält sowohl allgemeine Muster von Predigten zur Heiligenverehrung und für bestimmte kirchliche Angelegenheiten (Sermones de Sanctis et de tempore, Sermones communes) als auch 10 große Reden über die Heiligen des Arpadenhauses (5 Reden über König Stephan, 2 über König Ladislaus, 1 über Emmerich, den Sohn Stephans, 4 über Elisabeth von Thüringen, die Tochter des Königs Andreas).[3]) Diese Predigten sind inhaltlich von geringer Bedeutung, sie sind schwache Studienarbeiten ganz schematischer Art. Sie sind aber deswegen besonders interessant, weil sie die ältesten derartigen Predigten Ungarns darstellen und an einer Stelle als Studienaufgaben entstanden sind, wo keine theologische Fakultät vorhanden war. Letztere Tatsache erfährt ihre Begründung dadurch, daß der Episkopalklerus jederzeit maßgebenden Einfluß auf das Generalstudium hatte, wodurch auch theologische Aufgaben gefördert wurden, und daß die Verherrlichung der Heiligen aus der Dynastie eine nationale Pflicht bedeutete. Die Reden stammen sicherlich von Dominikanern, denn der Charakter der Dominikaner-

---

[1]) Timon, S., Synopsis Novae Chronologicae regnorum Hungariae, Croatiae, Dalmatiae etc. ed. 1715 P. III, 139; Karmán a. a. O. S. 8.

[2]) Colle, F. M., Storia Scientifico-Letteraria dello Studio di Padova III, 50—51 (vgl. Békefi a. a. O. S. 40).

[3]) Békefi hat die Handschrift in der Weise herausgegeben, daß er die Sermones de Sanctis et de tempore und die Sermones communes mit den mottoartigen Bibelsprüchen überliefert, die Reden über die Angehörigen der Dynastie in extenso mitteilt. (Békefi a. a. O. S. 69ff., dazu die Reproduktionen am Schluß des Buches.)

predigten ist gewahrt, auch wird der heilige Dominikus in acht Reden ausdrücklich genannt. Sie beginnen jeweils mit einem Motto; Bibel, Antike (Aristoteles, Cicero, Sallust und Juvenal), Patristik und Scholastik liefern das Belegmaterial.

So ist über Fünfkirchen im ganzen doch recht wenig bekannt. Man muß die Vermutung haben, daß im Betrieb bedenkliche Stockungen eingetreten sind. Aber sicher ist des Luxemburgers Sigismund Thronbesteigung von ausschlaggebender Bedeutung gewesen; Fünfkirchen ist offenbar einer Konkurrenz erlegen, der von Sigismund ins Leben gerufenen Universität Altofen.

Die Nachrichten über die Altofener Universität sind wiederum außerordentlich gering und waren auch lange umstritten.[1]) Lange Zeit hatte sich in der Forschung die Ansicht Inchofers, eines Kirchenhistorikers Ungarns aus dem 17. Jahrhundert, erhalten, wonach Bonifaz IX. 1389 auf Bitten Sigismunds die Gründungsbulle erlassen und den Propst von St. Peter in Altofen zum Kanzler bestimmt habe.[2]) Die Bulle hat man nie gefunden, und so wurde die Angabe Inchofers zugunsten anderer vernachlässigt, ja für falsch erklärt. Denifle vermochte aber ein richtiges Argument für Inchofer ins Feld zu führen, indem er einen Registereintrag fand, der auf die Gründung der Universität Altofen Bezug nimmt.[3]) Dadurch wurde klar bewiesen, daß eine Gründungsbulle für Altofen vorhanden war, ohne daß das Jahr der Gründung genau feststeht. 1395 wurde der Propst Lucas von St. Peter in Altofen Bischof von Csanád unter gleichzeitiger Beibehaltung der Propstei und Kanzlerschaft für das Generalstudium.[4]) Zweierlei wird durch diese Urkundennachricht

---

[1]) Es ist das Verdienst Denifles gewesen, daß er über diese Gründung neues Licht gebreitet hat, denn auch die ungarische Forschung war bei dieser Frage im Ungewissen stecken geblieben. (Vgl. Denifle a. a. O. S. 418ff., dazu Abel a. a. O. S. 59ff.)

[2]) Inchofer, Annales ecclesiastici regni Hungariae, Romae 1644, S. 328.

[3]) Es heißt da in den Indices der Regesten für die päpstlichen Archive: Erectio universitatis studii generalis in oppido veteris Budae Vesprimiens. dioec. AB. Bonif. 9, XIV, 12, p. 127 (die Buchstaben und Ziffern sind Signaturen des Archivs). Vgl. Denifle, S. 419ff.

[4]) Fejér, Cod. dipl. X, 2, S. 315: et officium cancellarie studii dicti oppidi Veteris Bude exercere, . . . non obstante quod in aliqua facultate doctor non existat. — Denifle (S. 420) hat aus Archivalien den Namen des prepositus ecclesie s. Petri de Veteribuda als Lucas Demetrius festgestellt.

dargetan, einmal daß 1395 das Generalstudium bestand, dann daß Propst Lucas wohl der eifrigste Förderer des Planes gewesen ist. 1396 sind scholastische Akte und Promotionen in der Artistenfakultät bezeugt.[1]) Auch das Altofener Studium scheint nicht sonderlich vorwärts gekommen zu sein, vielleicht muß man schließen, daß gerade in der ersten Zeit der Konkurrenzkampf mit Fünfkirchen heftig gewesen ist. Recht eigenartig ist eine Nachricht aus dem Jahre 1410, die keine Klarheit läßt, ob zu dieser Zeit überhaupt ein Generalstudium bestand, vielleicht aber die Gewißheit gibt, daß ein etwa vorhandenes Generalstudium ein kümmerliches Dasein fristete. Der Bischof Brande von Piacenza soll auf einer Reise durch Ungarn danach trachten, einen Ort ausfindig zu machen, wo man gemäß eines königlichen Wunsches ein Generalstudium einrichten und auch erhalten könne.[2]) Brande schlägt Ofen vor, und Papst Johann XXIII. erließ für 1411 eine Stiftungsbulle, die auch nur nach einem Registereintrag bekannt ist. Seit 1412 häufen sich auch die Nachrichten für einige Jahre. Zu Konstanz erschienen drei Magister der Theologie, zwei Doktoren der Rechte und ein Mediziner aus Ofen[3]), woraus zu schließen ist, daß der Betrieb damals gut im Gange war, vor allem aber auch dies, daß für Ofen eine theologische Fakultät zugelassen war.[4]) Über das Ende der Universität ist nichts bekannt, es ist zu vermuten, daß der Betrieb mit dem abnehmenden Interesse Sigismunds an Ungarn ins Stocken kam.[5])

[1]) Fraknói, V., Ungarische Professoren und Studenten an der Wiener Universität im XIV. und XV. Jahrhundert, Budapest 1874, S. 14; Abel a. a. O. S. 60.

[2]) Theiner, Mon. Hist. Hung. II, 184 (Denifle a. a. O. S. 421): volentes votis regis in hac parte annuere regnumque ipsum Ungarie vel alia dicto regi supposita decore generalis studii illustrare . . . super loco notabili, fertili, insigni et alias accomodo et idoneo ad conservationem et exaltationem studii in ipso Ungarie vel alio regno seu partibus regi subditis erigendi et doctorum magistrorum scolarium et aliorum degere debentium in eodem auctoritate nostra etiam cum consilio prefati regis . . . informare.

[3]) Abel a. a. O. S. 61.

[4]) Bonifaz IX. gestattete auch Ferrara, Pavia, Krakau und Fermo theologische Fakultäten, woraus vielleicht zu schließen ist, daß bei der ersten Gründung schon die theologische Fakultät zugelassen war (Denifle, S. 422).

[5]) Auf jeden Fall existierte 1465 auch das Generalstudium zu Ofen nicht mehr (vgl. S. 50, Anm. 7).

Lange Zeit sollte vergehen, ehe neue Pläne aufgenommen wurden. Der für humanistische Bildung begeisterte, von seinem Erzieher Johann Vitéz von Zredna[1]) stark angeregte nationale König Matthias[2]) suchte Mittel und Wege, wieder zu einem Generalstudium zu gelangen. Gleich nach der Krönung (25. III. 1464) ging er ans Werk, wobei ihn außer Johann Vitéz besonders Johann von Csezmicze, der als Janus Pannonius bekannte Bischof von Fünfkirchen[3]), unterstützte. 1465 begab sich eine glänzende Gesandtschaft mit Janus Pannonius und dem siebenbürgischen Woiwoden Johann Rozgonyi nach Rom, um bei der Beglückwünschung des neuen Papstes Paul II. zugleich die Bitte um eine Stiftungsbulle für ein neues Generalstudium auszusprechen. Die Motivierung der Bitte ist recht eindringlich.[4]) Viele Würdige haben ihr Studium unterbrechen müssen, weil sie wegen Mittellosigkeit, wegen der großen Entfernung und Unsicherheit der Wege und wegen der sprachlichen Schwierigkeiten am Besuche fremder Universitäten gehindert sind. Der Schaden für Land und Kirche sei wegen der eintretenden Ketzereien besonders groß. Der Papst möchte eine neue Universität mit sämtlichen Fakultäten und einem Kanzler an der Spitze nach dem Muster von Bologna genehmigen.[5]) Kanzler, Professoren und Studenten sollten die gleichen Rechte wie zu Bologna haben. Paul II. willigte ein und wünschte nur, daß das Organisationsstatut vorgelegt würde. Er erließ die Bulle und richtete sie an Johann Vitéz und an Janus Pannonius[6]), woraus zu erkennen ist, daß sie an dem Plane hauptsächlich beteiligt waren.

---

[1]) Vgl. die glänzende Biographie aus der Feder Wilhelm Fraknóis, Das Leben des Johannes Vitéz (ung.), Budapest 1880.

[2]) Zur kurzen Orientierung über die Zeit vgl. Schönebaum, H., Das Zeitalter der Hunyadi in politischer und kulturgeschichtlicher Beleuchtung, Bonn und Leipzig 1919, wo auch weitere Literatur angegeben ist. Über das geistige Leben in Ungarn zu dieser Zeit vgl. Voigt, G., Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, II³, 315ff.

[3]) Vgl. Voigt a. a. O. S. 318ff.

[4]) Vgl. den Brief des Königs Matthias an den Papst bei Békefi, Die Universität zu Fünfkirchen, S. 131.

[5]) Vgl. ibid.: quatenus sibi studium generale cuiuslibet facultatis licite in aliqua civitate vel alio loco dicti regni insigni et ad id comodo (sic!) cum deputatione salarii legentium, cancellario, statutis et consuetudinibus et ordinationibus opportunis ad instar studii Bononiensis erigendum.

[6]) Die päpstliche Bulle vom 29. V. 1465 abgedruckt bei Pray, Annales regum Hung. P. III, 315.

Die Organisation der Universität[1]) übergab König Matthias seinem Kanzler Johann Vitéz. Es lag nahe, die Universität entweder in Tradition (Jahrhundertfeier) und in Anerkennung der Mitarbeit des Janus Pannonius nach Fünfkirchen zu legen, sicherlich ist auch Ofen als Hauptstadt und früherer Universitätsort in Erwägung gezogen, vielleicht auch an Gran, den Erzbischofssitz, gedacht worden. Der lange Zeitraum bis zur endlichen Gründung der Universität läßt schwierige Verhandlungen vermuten. Schließlich schlugen die politischen Rücksichten durch, und so wurde Preßburg gewählt. Die neue Universität sollte zu Prag, Krakau und Wien in Konkurrenz treten.[2]) Man wollte nicht nur Ungarn, sondern auch Ausländer hier zum Studium heranziehen. Besonders hatte man es auf die Tschechen abgesehen, die seit 1384 in Wien ein Teil der ungarischen Nation waren. Die Preßburger Universitätsgründer glaubten die ganze ungarische Nation zu gewinnen und tatsächlich die neue Universität zu einem ungarischen Zentrum geistigen Lebens zu machen.[3])

Die letzten Vorbereitungen bis zur Eröffnung nahmen einen glänzenden Verlauf. Johann Vitéz sorgte mit unermüdlichem Eifer und unbegrenzter Opferwilligkeit für die neue Universität. Besondere Aufmerksamkeit wandte er den Berufungen zu. In Gran versammelte er die Erwählten, ließ dort von den Professoren Regiomontanus und Martin von Ilkusz der Neugründung das Horoskop stellen, das eine glänzende Zukunft weissagte.[4]) Im Triumph zog man nach

---

[1]) Császár, M., Die Academia Istropolitana (ung.), Preßburg 1914 (Festschrift zur Eröffnung der kgl.-ung. Elisabethuniversität in Preßburg am 3. X. 1914)); kurze Inhaltsangabe in Ung. Rundschau IV, 907 ff.

[2]) Der Anteil der Ungarn an der Hörerschaft in Krakau und Wien war bedeutend. In Krakau waren von 1461—70 10,2 % der akademischen Bürger Ungarn; in Wien war der Einschlag der ungarischen Hörer so groß, daß das Universitätsstatut eine eigene natio Hungarica vorsah, die erst an vierter, dann an dritter Stelle rangierte (vgl. Ung. Rundschau IV, 908).

[3]) So ist der Hinweis auf die Abwendung des Schadens der Ketzerei (Husitismus) so zu verstehen, daß böhmische Kleriker hier ihre Ausbildung erhalten sollten. Es bleibt dahingestellt, ob damit nur die päpstliche Geneigtheit erreicht werden sollte oder ob tatsächlich kirchliche Motive zugrunde lagen.

[4]) Wiener Stadtbibliothek (Pliniuskodex, beendet am 7. III. 1467): Figura coeli hora institutionis Universitatis Histropolitani.

Preßburg, wo ein würdiger Empfang seitens der Bürgerschaft stattfand und die Universität am 20. Juli 1467 amtlich eröffnet wurde.

Die Universität Preßburg besaß von Anfang an alle vier Fakultäten. Über den inneren Betrieb läßt sich gar nichts aussagen, da alles Archivmaterial verloren gegangen ist. Aber aus der Anerkennung, die andere Universitäten, besonders Wien, der Neugründung zollen, ist zu schließen, daß es sich um eine vollwertige Anstalt handelte. Allem Anschein nach war König Matthias darauf bedacht, die juristische Fakultät ganz besonders auszustatten. Er stand im Begriff, das ungarische Recht durch Rezeption des römischen Rechts einer Neugestaltung zu unterziehen, und benötigte dazu eines Stabes von Mitarbeitern. Deshalb war ihm die in der Pflege des römischen und kanonischen Rechts unerreichte Universität Bologna als Muster willkommen.[1])

Die ersten Jahre stand die Universität unmittelbar unter Johann Vitéz, dessen Kompetenzen sehr weit gingen. Sein Vizekanzler war der Preßburger Domherr Georg von Schönberg, der später auch erzbischöflicher Vikar wurde. Georg von Schönberg erlangte nach und nach die vollen Kanzlerbefugnisse.

Für die neue Universität kam nach ihrem Untergange der Name Academia Istropolitana auf, obwohl sie in den päpstlichen, königlichen und erzbischöflichen Urkunden immer als studium generale, von Wien aus als universitas Istropolitana, Histropolensis, Posoniensis, in den Stadtrechnungsbüchern von Preßburg als Hochschull, Hoche Schuell, bezeichnet wurde. Erst 1544 taucht in den Prozeßakten des Streites zwischen dem Raaber Bischof und dem Preßburger Propst der Name achademia, daneben auch Istropolitanum gymnasium auf. Es handelt sich gewiß um Formen der Benennung, die bei Humanisten üblich waren. Nicht beweisen läßt sich die Behauptung, daß Regiomontanus, der Graecisierungen liebte, den neuen Namen geschaffen hat.

Bei der vollständigen Vernichtung der Akten muß man es Császár besonders danken, daß er mit Hilfe andern Materials einen Teil des Lehrkörpers ausfindig gemacht hat. So lassen sich an der Artistenfakultät Regiomontanus, der Vertreter der exakten Astronomie, und der Pole Martin von Ilkusz, der Vertreter der

[1]) Bekanntlich sind die ältesten überlieferten Statuten Bolognas auf einem Pergament des Preßburger Domkapitels erhalten.

tradionellen Astrologie, nachweisen. Letzterer war wegen seiner Prognosen am Hofe und bei Johann Vitéz beliebt und gefürchtet. In der Juristenfakultät lehrte Johann Gallus, Professor des kanonischen Rechtes. Er war geborener Italiener, Dominikaner, hatte schon in Florenz, Ferrara und Bologna gelehrt, kam mit Marzio Galeotto nach Ungarn, blieb hier kurze Zeit und kehrte schon 1470 nach Italien zurück. Andere Professoren der Jurisprudenz sind nicht bezeugt. Aus der medizinischen Fakultät ist nur der Name (und auch nur dieser) des Magister Petrus, Dr. art. et med., bekannt. In der theologischen Fakultät sind nachweisbar: Lorenz Koch de Krompach aus der Zips, vorgebildet in Wien, dort 1461 Prokurator der ungarischen Nation. Nach seiner Berufung nach Preßburg wurden ihm von Wien aus Schwierigkeiten bereitet, die Johann Vitéz zur Zufriedenheit regelte. Es geht daraus hervor, daß die Beziehungen zwischen Wien und Preßburg sehr eng waren.[1]) Ein anderer Theolog war Nikolaus Schricker von Hüttendorf, 1459 Mitglied und Dekan des Preßburger Kapitels, ebenfalls in Wien vorgebildet, dann auch dort Professor. Schricker läßt sich auch als Bibliothekar der Universität und des Kapitels nachweisen. Ferner wirkte in Preßburg Matthias Gruber von Mödling, mit Unterstützung von Johann Vitéz in Wien vorgebildet, um ihn sicher für Preßburg recht geeignet zu machen. Magister Angelus, seit 1474 Domherr in Preßburg, hat gewiß auch in Preßburg gelehrt; er scheint fremder Herkunft und besonders herbeigerufen zu sein (im Grundbuch Preßburgs heißt er «her Angelus Rangon von Pern»). Alle anderen Angaben über etwaige Professoren zu Preßburg sind nicht genügend bezeugt.

Die Hörer waren sicher vorzugsweise Ungarn. Allerdings war der Rückgang in Krakau und Wien bei der ungarischen Nation gering, was eigentlich dem Plan der Gründer entgegen war. Der Zulauf aus Böhmen, Schlesien und Österreich hielt sich in mäßigen Grenzen. Alle Hörer zählten zum Klerus, wohnten in klösterlicher Gemeinschaft und trugen geistliches Gewand.

Auch diese mit allen Mitteln und großem Eifer errichtete Universität ging bald ein. Nach dem Tode ihres königlichen Stifters (1490) schlief der Betrieb langsam ein, Professoren und Studenten

[1]) Vgl. Ung. Rundschau IV, 915.

zerstreuten sich in alle Winde. Die Jagellonen hat kein Interesse an dieser Krakau schädigenden Gründung. So war zur Katastrophe des ungarischen Staates das Land ohne Universität, und dieser Zustand dauerte weit bis ins 17. Jahrhundert hinein. Während der Türkenzeit versuchte man sowohl im habsburgischen wie auch im siebenbürgischen Ungarn zu Hochschulen zu gelangen. Die starke konfessionelle Spaltung ließ nur Kollegien von mehr oder minder großer Ausdehnung zu. Erst die nationale Renaissance im XIX. Jahrhundert vermochte die von Peter Pázmány 1635 zu Tyrnau gestiftete, von Maria Theresia nach Budapest verlegte Universität zu hohem Glanz emporzuheben.

Doch zum Schluß zur Erwägung etwaiger Gründe für das schlechte Gedeihen ungarischer Universitäten im Mittelalter. Aus den Quellen können wir darüber nichts entnehmen, so muß die Vermutung Platz greifen. Alle drei Universitäten — Fünfkirchen, Altofen und Preßburg — gehen in ihrer Gründung und vor allem in ihrer Erhaltung auf die Gunst der Dynasten zurück. Die Universitäten waren ausgesprochene Lieblingspläne der Könige Ludwig I., Sigismund und Matthias. Solange Ludwig und Matthias lebten, existierten die Universitäten Fünfkirchen und Preßburg, solange Sigismund mit Begeisterung ungarische Interessen vertrat, blühte Altofen. Das Schicksal der Universitäten zeigt so recht, daß die wichtigsten ungarischen Angelegenheiten im Mittelalter mit dem Schicksal der Dynastie verbunden waren. Für Fünfkirchens Bestand war außerdem die Konkurrenz von Altofen entscheidend, denn das kurze Nebeneinanderexistieren beider Universitäten hat beiden geschadet. Für alle Universitäten kommt noch das eine hinzu, daß die Erhaltung derartiger Unternehmen beinahe allein bei der Krone stand. Mit Ausnahme von ein paar Mitgliedern des hohen Klerus verhielten sich die Stände zurückhaltend. Der ungarische Adel hatte damals kein Verständnis für diese Seite nationaler Betätigung. Er konnte es sich leisten, seine Angehörigen, soweit sie geistige Interessen hegten, im Auslande vorbilden zu lassen. Dann muß man sich immer vor Augen halten, daß die Stellung der Stände zu den nichteinheimischen Angiovinen und den Luxemburgern nicht besonders gut zu nennen ist, auch Matthias als ungarischer Kleinadliger hatte manchen Strauß mit den Ständen auszufechten. So ist das Schicksal der Universitäten wohl in starkem Maße eine

Folge der Indolenz der Stände für diese Seite nationaler Arbeit, vielleicht eben gerade deshalb, weil das Königtum diese Taten vollbrachte. Zeigt sich nicht in dem Schreiben des Königs Matthias an den Papst vom Jahre 1465 (s. oben), wo er von der Unmöglichkeit des Besuches ausländischer Universitäten spricht, daß Matthias für Preßburgs Frequenz schließlich an ganz andere Kreise dachte als an den Adel — vorausgesetzt, daß diese Angaben bona fide gemacht sind —; aber diese Kreise, die dann wohl einen Teil der Hörer stellen mochten, besaßen nicht soviel maßgebenden Einfluß, die Universitäten unbedingt zu halten. Alles in allem kann man wohl sagen, daß die Gründung der ungarischen Universitäten im Mittelalter keine Leistung war, die organisch mit dem nationalen Leben verbunden war. Der Gedanke der heimischen Universität war eine Rezeption, die wohl die Dynastie heilsam förderte, der aber die Nation fremd gegenüberstand.

DAS HADERSLEBENER JOHANNEUM UND DIE DEUTSCHE KULTUR.[1])

VON T. O. ACHELIS.

„Beginnen will ich zunächst mit den Vorfahren; denn es ist eine Schuld gegen sie und wird uns zugleich wohl anstehen, in solchem Augenblick ihnen diese Ehre des Andenkens zu gewähren.“

So läßt Thukydides den Perikles in der berühmten Leichenrede auf die gefallenen Athener, den Frühling, der aus dem Jahre genommen ist, sagen[2]), und an diese Worte möchte ich in diesem *λόγος ἐπιτάφιος* anknüpfen, weil jetzt das Johanneum, das Sie einst für das Leben vorbereitete, nach einer Wirksamkeit von 357 Jahren seine Pforten schließen muß.

Ich will in dieser Stunde nicht Ihnen von der Geschichte dieser Schule, der ältesten Nordschleswigs, erzählen, sondern möchte ihr Augenmerk auf etwas lenken, was der Geschichte dieser Schule besonderen Reiz verleiht, nämlich ihre Beziehungen zur deutschen Kultur. Ich hätte auch den umgekehrten Gesichtspunkt wählen und über das Haderslebener Johanneum und die dänische Kultur sprechen können: Das hätte für Sie den Vorteil größerer Kürze gehabt, es ist ja durch Jahrhunderte kaum irgend etwas zu sagen darüber, aber ich denke, wir gehen lieber von dem Ursprünglichen aus und weisen auf das Sekundäre gelegentlich hin.

1567 ist diese Schule begründet worden durch Herzog Hans den Älteren. Diese Stiftung knüpft an die Schule des Kollegiatstiftes an, das an der St. Marienkirche in Hadersleben sich gebildet hatte. Zuerst 1273 kommt das Haderslebener Kapitel urkundlich

---

[1]) Vortrag gehalten vor einer Versammlung ehemaliger Abiturienten des Haderslebener Johanneums bei der Schließung des deutschen Gymnasiums in Hadersleben, 17. Juni 1924.

[2]) Thukydides II 36, vgl. Lejeune-Dirichlet, Die Leichenrede des Perikles, Progr. Königsberg i. Pr., Altst. Gymn. 1904, S. 4.

vor[1]), aber schon 1318 wird es als seit undenklichen Zeiten bestehend bezeichnet.[2])

In den Statuten dieses Kollegiatstiftes von 1309 findet sich die Bestimmung, daß jeder aus der Propstei „Barsüssel" gebürtige künftige Priester zwei Jahr im Haderslebener Chor dienen soll.[3]) Der Kantor oder Sangmeister, damals der einzige Prälat am Haderslebener Kapitel, leitete diesen Unterricht. 1465 wurde hier nun ein Lektor oder Magister der Theologie angestellt, er sollte seine Stelle im Kapitel und seinen Platz im Chor unmittelbar nach dem Kantor haben. Diese Einrichtung einer Lektur geschah, wie in der Akte ausdrücklich hervorgehoben wird, in Nachahmung einer damals in Deutschland gewöhnlichen Einrichtung: sicuti in multis ecclesiis Almanie solitum est.[4])

Dieser Brief des Kapitels ist, wie Sie hören, in lateinischer Sprache geschrieben. Aus demselben Jahre 1465 haben wir einen dänischen[5]), und darauf folgt 1468 ein deutscher[6]) Brief des Kapitels. Ich will Ihnen die einleitenden Subjekte der drei Urkunden vorführen: Nos Capitulum Haderslevense; Wy Pether Laurensson Cantor i Hadersleff ok gantze Capittel samestedh, Wy Petrus Laurentii Sangmester vnde ghantze Capittel tho Hadersleve. Die Kanoniker haben also damals diese drei Sprachen beherrscht, und es würde nichts schaden, wenn heute die Gelehrten, die sich mit diesem Lande beschäftigen, es auch tun wollten. Der plattdeutsche Brief von 1468 ist nicht die älteste Urkunde in dieser Sprache, welche in dem Registrant des Kapitels stand[7]), aber der dänische Brief von 1465 ist der letzte in dieser Sprache geblieben. Seit der Errichtung der Lektur hat sich das Kapitel nur noch der deutschen Sprache bedient.

---

[1]) Matthiessen, Aktstykker til Oplysning om Kannikecollegieti Haderslev in Aarsberetninger fra det Kgl. Gehejmarchiv II, Tillœg (1856) No. 2.

[2]) Cypraeus, Chronicon bei Westphalen, Monumenta III 247.

[3]) Erich Pontoppidan, Kirchen-Historie II (1744) 99.

[4]) Matthiessen, Aktstykker No. 40, dazu Jensen-Michelsen, Schlesw.-holstein. Kirchengeschichte II (1874) 35.

[5]) Matthiessen, Aktstykker No. 41.

[6]) Matthiessen, Aktstykker No. 42.

[7]) Vgl. Matthiessen, Aktstykker No. 22 (17. Juli 1440) und No. 25 (4. August 1443); auch König Christian I. bestätigt in niederdeutscher Sprache die Privilegien 1460 (No. 33), vgl. weiter No. 34 (21. Dez. 1460).

Der älteste Lektor — Jacob Horstmann lector in der hilgen scrifft unde domher to hadersleve[1]) — ist zugleich Herausgeber des ältesten in Schleswig-Holstein gedruckten Buches, des Schleswiger Missale von 1486.

Die Ausbildung in Hadersleben genügte im allgemeinen für die Pfarrherren des ausgehenden Mittelalters. Besuch einer Universität ist nicht die Regel; er kommt aber doch bis 1516 — soweit ich feststellen konnte — 21 mal vor. Damals gab es an der Ostsee vier Universitäten: Kopenhagen, Upsala, Rostock und Greifswald. 1419 hatte der dänische König Erich von Pommern vom Papst Martin V. die Erlaubnis bekommen, ein „studium generale" zu schaffen.[2]) Erst zwei Menschenalter später ist die universitas litterarum Hauniensis begründet worden. Etwa gleichzeitig mit Erich von Pommern hatten zwei mecklenburgische Herzöge sich mit gleicher Bitte an den Papst gewandt, und 1419 wurde in Rostock „auf S. Martini Abend die Academia mit gebührenden Solennitäten und großem Gepränge ... eingeführt"[3]). Damals ist Rostock mit einem Schlage die wissenschaftliche Metropole des Nordens geworden. Die 21 Haderslebener Studenten, von denen ich Ihnen sprach, haben alle in Rostock studiert.

Vor der Reformation hat die 1479 mit von Köln geholten Lehrern begründete Universität Kopenhagen Rostock keine nennenswerte Konkurrenz machen können, ebenso hatte Greifswald keinen großen Zuzug.

Vor 400 Jahren, 1524, kam die Reformation nach Hadersleben; der junge Prinz Christian, Friedrichs I. ältester Sohn, wurde damals Statthalter und residierte auf dem alten Schloß Haderslevhus am Naff. Er hatte mit seinem Begleiter Joh. Rantzau am Reichstag zu Worms teilgenommen, und Luthers unerschrockenes Auftreten vor Kaiser und Reich hatte einen unauslöschlichen Eindruck

---

[1]) Vgl. Chr. Jessen, Vorgeschichte der lateinischen Schule in Hadersleben, Progr. 1867 S. 22.

[2]) E. C. Werlauff, Kióbenhavns Universitet fra dets Stiftelse indtil Reformationen (1850) S. 2.

[3]) Nach Chemnitz, Chronicon Megalopolerse magum, vgl. O. Krabbe, Die Universität Rostock I (1854) 33/4, und G. Herbig und H. Reincke-Bloch, Die Fünfjahrhundertfeier der Universität Rostock (1920) S. 31.

auf den 18jährigen Christian gemacht.[1]) Im Gefolge des jungen Herzogs hielt die Lehre des Mannes von Wittenberg ihren Einzug in Nordschleswig und wurde als eine Erlösung „für die bekümmerten und hart gebundenen menschlichen Gewissen“ begrüßt. Eine allgemeine Erschütterung der bestehenden kirchlichen Verhältnisse trat ein. Auch „de Schole hir tho Haderschleff wort verwostet, und ginck alles unordentlichen tho“, heißt es in dem Bericht des Propsten Georgius Boethius.[2]) Der Herzog zog nun namhafte reformatorische Kräfte von Deutschland zu, Eberhard Widensee aus Hildesheim und Johann Wenth aus Goslar. Letzterer übernahm das Amt des Lektors und hielt im Sinne der Reformation und des Humanismus Vorlesungen über die heilige Schrift und die griechische Sprache. Ihn zu hören und durch ihn Luthers Lehre kennenzulernen, eilten Studenten und ausgetretene Mönche herbei, z. T. weither, wie Claus Mortensen Töndebinder und Hans Olufsen Spandemager von Malmö. 1528 mußten alle Pastoren beider Ämter Vorlesungen bei Wenth und Widensee zur Einführung in die evangelische Wahrheit hören. Als weitere Anweisung für die zukünftige Amtsführung erhielten die Landpastoren eine in plattdeutscher Sprache abgefaßte Kirchenordnung, die sogenannten Haderslebener Artikel, „Artikel vor de Kerkheren up den Dorpern“.[3]) Sie sind das Vorbild der Kirchenordnung sowohl in Dänemark als auch in Schleswig. Auch Bugenhagen, der Reformator Dänemarks, ist 1539 hier in „Hadersleve im Deutschen Land“ — wie er es nennt[4]) — gewesen.

Auf Deutschland, als das Muster der Schulbildung, wurde damals nachdrücklich hingewiesen, auch von dänischer Seite. In dem recht lesenswerten Visitatsbog des ältesten Seeländischen Bischofs Peder Palladius z. B. heißt es: „Udi Tyskland, der som Guds Ord er længer prædiket end her i Danmark, der ere de vel kommen for med deres Bórnetugt og have dejlige Skik derpaa, besynderlig udi Kóbstæder; Gud give, at vore Borgere udi Kóbstæder vilde tage

---

[1]) E. Michelsen, Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, Einleitung (1909) S. 2.

[2]) Kirkehistoriske Samlinger II Rœkke, II B. S. 269, vgl. auch Achelis, Aus der Geschichte des Haderslebener Johanneums (1921) S. 25 (im folgenden zitiert Achelis, Joh.).

[3]) Hrsg. v. A. D. Jórgensen, Sónderjydske Aarbóger 1889.

[4]) Achelis in Nordelbingen II (1923) 133.

deraf et godt Exempel og Eftersyn, som det er hój Tid paa og saare vel behov.“[1])

Die gelehrte Schule mit halbhochschulmäßigen Ansprüchen[2]), welche das alte Kollegiatstift ersetzt hatte, war nicht von langer Dauer. Freilich, Christian beabsichtigte 1541 nach dem Tode des letzten katholischen Bischofs in Schleswig die Einrichtung einer neuen Schule.[3])

Aber erst 1567 hat Herzog Hans, Christians jüngerer Halbbruder, die Trivialschule gestiftet, die man jetzt unhistorisch Kathedralskole nennt. Es ist nicht zu verwundern, daß infolge der Reformation von den Studenten zunächst Wittenberg statt Rostock besucht wird, namentlich bis zu Luthers Todesjahr 1546. Trotz der weiten Entfernung wandte sich auch aus den nordischen Reichen alles nach Wittenberg, Luthers gewaltige Persönlichkeit und der gelehrte Ruhm Melanchthons zogen übermächtig an.[4]) Doch bleibt Rostock noch durchaus die meist besuchte Universität, von der Reformation bis 1567 haben in Rostock 20 Haderslebener studiert, in Wittenberg 10, an beiden Universitäten 2 und in dem nahe gelegenen Kopenhagen, soweit sich nachweisen läßt, einer.

1567 ist das Johanneum begründet worden, „nachdem sich fast hin und wieder, sonderlich aber an diesen unserem Orte, da die dänische Sprache im Gebrauch und Schwange ist, großer Mangel und Gebrech von gelehrten Leuten befindet“.[5]) Wir würden wohl heute geneigt sein, die Sprache der Schule nach der Sprache des Volkes zu richten, damals dachte man anders. Freilich, der Rektor Thrige, welcher 1850/64 die Schule leitete und den Professor Sach[6]) den letzten dänischen Rektor nennt, — er hätte ihn von seinem Standpunkt aus vielmehr den ersten nennen sollen —, hat erklärt, die Schule sei eine dänische gewesen, denn die Schulfundation hebe als Grund der Stiftung hervor, daß die Kirchen und Schulen in dem dänischen Nordschleswig durch sie Beamte

---

[1]) Peder Palladius, Visitatsbog p. 96 Rosenberg², es folgt ein Beispiel aus Jena („udi Jen i Landte Dörringen“).

[2]) v. Hedemann-Heespen in Nordelbingen II (1923) 60.

[3]) Jessen S. 31. [4]) Krabbe II 359/60.

[5]) Fundation 1567, gedr. Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins V (1917) 217/18.

[6]) Herzogtum Schleswig III (1907) 291 A. 1.

bekommen sollten und das Geld zur Schule von dem Überschuß der dänischen Kirchen Nordschleswigs genommen werden sollte.[1])

Die Schule ist vielmehr eine deutsche Schule von ihrer Begründung 1567 bis zur Umbildung 1850 gewesen.

I. Deutsch waren die Lehrer[2]) zu einem Teile durch Geburt, alle durch die kulturelle Einstellung. Im ganzen haben 1567—1850 hundert Lehrer hier gewirkt, keiner von ihnen ist nördlich der Königsau geboren. Nord- und Mitteldeutschland ist die Heimat mancher Lehrer. Auch die Nordschleswiger, die hier wirkten, haben sich der deutschen Sprache bedient. Der erste Rektor, Johannes Bock, kam vom Flensburger Gymnasium, der zweite Konrektor, Knud Bramsen, ein gebürtiger Haderslebener, war vorher Lehrer an der Klosterschule in Bordesholm. Niedersachsen, Westfalen, Mecklenburger, Brandenburger, Thüringer, Sachsen, Hessen, Preußen und Böhmen finden sich unter den Lehrern, aber kein Däne. Das Hauptkontingent stammt natürlich aus den Herzogtümern, etwa $^2/_3$, über die Hälfte aller Lehrer sind Schleswiger, ja meist haben ein, bisweilen zwei Söhne der Stadt sich unter den Lehrern befunden.[3])

II. Deutsch war der Unterricht. Freilich, die deutsche Sprache ward erst im 18. Jahrhundert Gegenstand des Unterrichts, aber schon vorher ist sie als Grundlage und Vermittlerin, um das Lateinische (und Griechische) zu lernen, unentbehrlich gewesen. Es steht auch in König Friedrich III. Schulgesetzen von 1655 mit Deutlichkeit zu lesen, die Lehrer „sollen niemalß mit den Knaben dänisch reden, weil es eine Teutsche Schule ist, und vermittelst des Teutschen die Lateinische und griechische erlernet werden soll", und an späterer Stelle heißt es: „Sollen auch notæ malorum morum und Linguæ Germanicæ bey den Primanis, bey den andern Classibus aber auch Danicæ angerichtet und fleißiglich getrieben

---

[1]) Progr. 1863 S. 6; noch törichter sind die Behauptungen von Jens. Johansen, Oplevelseri Sónderjylland 1860—1871 (1899) S. 21.

[2]) Die Personalien s. Achelis, Joh., S. 2—7, ausführlicher Personalhist. Tidsskrift 1921 S. 117—141.

[3]) Von 100 Lehrern sind 64 sicher Schleswig-Holsteiner, darunter Schleswiger 56. Stadtkinder waren an der Schule beschäftigt 1567—1728, 1785—1801, 1821—1837, 1864—1870, 1881—1884, 1907—1912. Außer Hadersleben sind besonders Flensburger stark vertreten.

werden, worüber der Collega bey iedweder classe fleißiglich zu halten".[1])

1722 schreiben Kantor und Quartus der Schule an den Amtmann[2]), daß ihre Vorgänger „aufm Lande, wenn etwan ein Prediger, dessen Frau oder Kind, oder sonst ein anderer Vornehmer starb ...", die Accidentien-Gelder bekamen, „da aber jetzt 4—6 Küsters an der Zahl solche Leichen hinsingen, und dabei deutsche Lieder brauchen, sind uns also diese Accidentien benommen". Sie bitten den Amtmann, dafür zu sorgen, „daß die Küsters vom Lande in ihren Schranken bleiben, daß sie bei Hinsingung der deutschen Lieder sich enthalten, weile wann vor diesem Deutsch zu singen verlangt wurde, die hiesige Königl. Schule gefodert ward".

Der deutschen Lateinschule entspricht die Bürgerschule, die der Herzog Hans gleichzeitig gründete: „eine Teutsche Rechen und schreibe schull haben wir gnedig vergunstigt und zugelassen".[3]) Winkelschulen, die sich in den Kriegsjahren des 17. Jahrhunderts gebildet hatten, wurden verboten. Einem Lehrer wird gedroht: „at hand vill til sig tage börn udaff Gammel Haderßloff eller Byen imod Fundationen — gemeint ist die eben angeführte Bestimmung von 1567 — dett schal hannen ernstlich ved stor straff oc unade vere forböden."[4]) Und als dann 1649 in Althadersleben eine eigene Schule eingerichtet wird, erfolgt die Einschränkung: „daß die Kinder daselbsten nur beten, lesen und den Catechismum lernen, die aber im Rechnen, Schreiben und Latein informiret werden wollen, sollen sich zur Königl. Haderßlebischen Schule finden und halten".[5]) Die deutsche Schule der Stadt soll also auf keinen Fall durch die natürlich dänische in Althadersleben Schaden leiden.

Und nach den Lehrern und dem Unterricht müssen wir III. auf die Schüler unseren Blick richten. Die Schule war gestiftet „furnemblich zur Ehre des almechtigen, und furderung seines Gottlichen worts, damit dass seligmachende Wort seines heiligen Evangelii uff unsere Nachkomen zu Nutz, Heil und Wolfart unsers

---

[1]) Stadtarchiv Hadersl. Acta XIII B 24 No. 1 (5. Oktober 1722).

[2]) Nordelbingen II (1923) 128—129.

[3]) Quellen und Forschungen z. Gesch. Schlesw.-Holst. V (1917) 221/222.

[4]) 25. VII. 1643, Schularchiv.

[5]) Befehl des Propst Bonav. Rehefeld, 15. III. 1651, Acta XIII C des Stadtarchivs (damit ist auch im folgenden das Haderslebener gemeint).

gantzen Vatterlandes und desselben Einwohnern gelangen muge".[1]) In der Schule sollen „wolverdienter Predicanten und der haus Leute Kinder vor andern frembden gefurdert und dieser Begnadunge theilhaft werden, damit sie was lerhen und irem Vatterlande nutzlich werden mugen".[2]) So ist die Schule die Bildungsstätte der zum Studieren bestimmten Jugend dieses nördlichsten Teils des Herzogtums Schleswig gewesen und zwar zunächst für die Propstei Hadersleben. Von Stenderup an der Koldinger Föhrde und von Ödis kamen die Jungen hierher, nicht nach der näher gelegenen Koldinger Schule[3]), selten aus dem Tönninglen, das zum Amt Hadersleben, aber in geistlicher Beziehung zum Ripener Stift gehörte, bisweilen auch weiter aus dem Süden, wie denn einer der besten Söhne dieses Landes, Nicolaus Falk aus Emmerleff gebürtig und Schüler des Johanneums gewesen ist.[4])

Die Schüler waren also Schleswiger. Sie haben sich also wohl bis in das 18. und 19. Jahrhundert als Dänen gefühlt, so gut wie die Holsteiner es taten. Von einem Schüler des Johanneums[5]) stammt das Gedicht:

„Ich freue mich, daß Dänenblut
In meinen Adern schlägt,
Daß Dänentreu und Dänenmut
In meiner Brust sich regt."

Das geht so weiter durch 25 Verse, Dänemarks Vorzüge werden, mit weniger Poesie als Patriotismus, aufgezählt. Verfasser ist der „Skalde Ralph Blidenbarm", im bürgerlichen Leben hieß er Gottlieb Ernst Klausen aus Karlum. Sein Neffe, der berühmte Kopenhagener Professor der Theologie Henrik Nicolai Clausen[6]) hat später bittere Klage über des alten Onkels unpatriotisches, d. h. in diesem Falle deutsches Wesen geführt. Denn diese Schüler, die sich als Dänen fühlten, wurzelten doch ganz in deutscher Kultur, und als um 1830 die nationale Scheidung beginnt, stehen sie fast ohne Ausnahme auf deutscher Seite.

Daß sie durch die Jahrhunderte mehr den Zusammenhang mit dem Süden als den mit dem Norden, vielleicht kann man sagen,

---

[1]) Fundation S. 219. [2]) Fundation S. 220.

[3]) Vgl. Achelis, Kolding og Haderslev lærde Skoler, in Jydske Samlinger 1924 S. 305—318.

[4]) Achelis, Joh., S. 54 No. 511. [5]) Achelis, Joh., S. 49 No. 416.

[6]) Optegnelser om mit Levnets og Tids Historie (1877) S. 446.

den Zusammenhang der Kultur als des Blutes betonen, lehrt die Tatsache, daß sie in die Matrikeln der Universitäten sich als Holsati einzuzeichnen pflegen, gelegentlich sogar als Saxones, nicht als Cimbri oder Dani.[1])

Die Verbindung mit deutscher Kultur zeigt auch der Besuch der Universitäten. Wir haben da drei Perioden, jede rund hundert Jahre umfassend, zu unterscheiden. Die Merkjahre sind: 1567 Begründung des Johanneums, 1665 Stiftung der Universität Kiel, 1768 Einführung des Bienniums in Kiel und 1867 Aufhebung des Bienniums. Ich will Sie hier nicht mit vielen Daten und Namen belästigen; wenn Sie die Reihe der Abiturienten seit 1567 durchgehen, werden Sie fast alle evangelischen Universitäten vertreten finden, von Kopenhagen bis Basel, von Franeker in Holland bis Königsberg. Kiel, an das Sie vor allem denken werden, ist erst 1768 Landesuniversität geworden, vorher ist es durchaus nicht mehr besucht worden als Rostock, Wittenberg, Jena und Kopenhagen. Ja, im Anfang des 18. Jahrhunderts spielt neben den beiden neu gegründeten deutschen Universitäten, dem pietistischen Halle und dem modernen Göttingen, Kopenhagen die erste Rolle.

Der dänische König Christian VI. hatte 1743 den Studenten aus Dänemark und Norwegen den Besuch der Universität Kopenhagen befohlen, doch nahm er „vor der Hand annoch Anstand (diese Verordnung) auf Unsere teutsche Provinzen zu erstrecken“ (was der König unter den „Teutschen Provinzen“ versteht, ergibt sich aus dem Folgenden), „doch hofft er, daß diejenigen Unserer Unterthanen in Unsern Hertzogthümern Schleswig-Holstein, Unserer Herrschaft Pinneberg, Grafschafft Rantzau und Stadt Altona, welche sich den Studiis gewidmet und mit der Zeit im geistlichen oder Civil Stande öffentliche Aemter zu bekleiden gedenken, vor andern die Academie in Unserer Residentz Stadt Copenhagen sich entschließen, zu besuchen, und, ehe ein solches geschehen, auf auswärtige Universitäten sich nicht begeben werden.“[2])

Das kgl. Patent hat hier im Norden vollen Erfolg, von 47 Haderslebener Studenten zwischen 1744 und 1767 haben nur 2

[1]) Achelis, Über die Heimatbezeichnungen der Schleswiger im Album der Universität Kiel, in Zeitschrift der Gesellschaft f. schlesw.-holst. Geschichte 53 (1923) 303—316.

[2]) Vgl. Dänische Bibliothek VII 431—435.

nicht in Kopenhagen, 10 in Kopenhagen und an einer deutschen Universität studiert.

Freilich, die Universität Kopenhagen war damals natürlich weit verschieden von der heutigen, und besonders das Leben gestaltete sich am Öresund damals für die Schleswiger anders, als es heute der Fall zu sein pflegte.

Ich will Ihnen das an zwei Beispielen erläutern. Von ihnen gilt, was Ovid von den lykischen Bauern sagt: Res obscura quidem est ignobilitate virorum, mira tamen.

Anton Monrad, Sohn des Aastruper Pastors, geboren 14. Dezember 1685 in Aastrup, besuchte bis zum 20. Lebensjahr die Haderslebener Schule, studierte dann in Rostock. Dort blieb er drei Jahre, dann kehrte er – in den Aastruper Kirchenbüchern steht das alles ausführlich geschildert — nach Haus zurück und predigt hier zwei Jahre als Gehilfe bei dem Vater. Ich will eine Notiz aus dieser Zeit mitteilen — in drei Sprachen: „Baptizatus est filius Niß Kierß noie Lauritz: huilken Jeg holte til daabs. War etwaß rareß, indem mein ältester Sohn die Tauffe verrichtet, der jüngste die Predigt, und der Vater daß Kind gehalten.“[1]) Darauf war er fast ein Jahr in Wittenberg als Mandukteur, nach der Rückkehr zog er bald wieder zur Universität nach Kopenhagen. Und nach kurzer Zeit, am 13. Januar 1711 konnte der Vater in das Kirchenbuch schreiben: „Bekahm ich schreibend von meinem Sohn Antonius, daß Er den 7. Jan. in der teutschen Kirchen in Copenhagen seine dimis-Predigt gehalten.“

Der akademische Unterricht in Kopenhagen fand damals und noch bis 1840 in lateinischer Sprache statt, aber immer wieder begegnen die Schleswiger Theologen, die „als teutsche Studenten in teutscher Sprache ihre Dimis-Predigt in der teutschen Kirche in Kopenhagen“ halten.[2])

Das zweite Beispiel[3]) ist noch lehrreicher: es ist ein Bysbarn von Anton Monrad, der Küstersohn Hans Peter Koch aus Aastrup. Er war seit 1735 in der Schule in Hadersleben gewesen und stu-

---

[1]) Kirchenbuch Aastrup, ersten Sonntag nach Epiphanias 1708.

[2]) Vgl. z. B. Rhode, Samlinger til Haderslev Amts Beskrivelse (1775) S. 311.

[3]) Achelis, Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinsche Kirchengeschichte, 2. Reihe, 7. Band (1925) S. 516—532.

dierte seit 1744; der Vater hatte geringe Einnahmen, Anfang 1745 schickte der junge Student ein Gesuch in deutscher Sprache an den König um ein Stipendium. Das Gesuch wurde abgeschlagen, da Koch nicht Däne, sondern Schleswiger war; besonders scharf sprach sich dagegen Holberg, der als Historiker um die staatsrechtlichen Verhältnisse Bescheid wissen mußte, aus.

Der abschlägige Bescheid, den der König an den Rektor und die Professoren der Universität abgab, lautet:

Efter at vi have ladet os allerunderdanigst forestille, hvad Studiosus Hans Peter Koch, h'jemmehörende ved Hadersleben, udi allerunderdanigst Memorial af 2[den] Januarii nestafvigt haver ladet foredrage, anlangende at hand iblant flere unge Studerende fra vore Hertug-Domme Slesvig og Holsten har udi allerunderdanigst Hórsómmelighed af Vores allernaadigste Anordning efter fuldendte Skoleaar indfundet sig udi Vores Kongelig Residentz-Stad Kiöbenhavn, for der deses Studeringer viidere at fortsatte, har hand, dels da det falder kostbarere udi bemœldte Kiöbenhavn end ved Tydske Academier sig et opholde, delsi Heuseende til sine Forœldres uf'ormuenhed, været foraarsaget at giöre Ansögning om at nyde noget af de af Vore Forfœdre udi Regeringen, Salig og Hoylovlig Ihukommelse, til fattige Studenteres Under hold, oprettede Stiftelser og andre Academiets Legatis Men, at ham er bleven meddelt den Efterretning, at deslige Stiftelser skal egentlig alleene vœre tillagde indfödte Danske og Norske Studiosis, og det endda med den Condition, at de som disse Beneficia attraae, skulle vœre forpligtede, at underkaste sig Examini Philosophico, h'vilket at præstere vilde falde ham og andre fra Hertugdommene indkommende Studiosis, i Henseende til Skole-Vœsenets u-lige Indrœtning udi Vort Rige Danmark og bemœldte Vore Förstendömmene, vanskelig, og ikke uden lang Tids Spilde kunde lade sig giöre, derfore bemœldte Studiosus Peter Koch allerunderdanigst haver vœret begierendes, at hand og andre udi vore Tydske Provincier hiemme hörende Studentere maa vœre befriede for Examen Philosophicum at tage, samt at maatte giöres delagtige udi Academiets Legatis og Beneficiis lige med Vore Danske og Norske Studerende;

Saa efter over denne Supplicantens allerunderdanigste Ansögning, er bleven indhœntet Eders allerunderdanigste Erklæring,

give Vi Eder un herpaa tilkiende, at meerbemældte Studiosus Hans Peter Koch maa, saavelsom og övrige Studiosi fra vore Hertugdomme og Grevskaber være dispenserede for Examen Philosophicum at tage, og, uden samme, have Tilladelse, efter 2 Aars Forlöb fra deres Deposition, at gaa til Examen Theologicum; Men angaaende Ansögningens 2den Post, da, siden I allerunderdanigst berette, at det ved Fundatzemer fastsat, at, hvad sig Communitetet angaar, samme da alleene er destineret for fattige Danske og Norske Studiosis, hvilke Beneficia ey endda nær kunde række til at hielpe den halve Deel af dem, og at det med andre af privatis stiftede Beneficiis har lige Beskaffenhed, at de dels ved Fundatzerne ere buudue til Danske og Norske Studiosis og dels Fundatores at have reserveret sig og Efterkommere Ius denomivandi, at det ey heller staar til Eder at kunde derfra udfinde nogen Hielp for Studiosi fra Hertugdomenene og Grevskaberne, finde Vi allernaadigst for got, at det dermed, efter saadan Eders allerunderdanigste Erklæring, haver sit Forblivende, hvorefter I Eder allerunderdanigst kunne viide at rætte, saaog vedkommende denne Vores allernaadigste Resolution, til Efterretning at tilkiende give.“

Es ist übrigens dieser Hans Peter Koch der Urgroßvater des ersten dänischen Rektors der Schule, Sóren Bloch Thrige.

Von der Herkunft und dem Studium der Haderslebener Schüler habe ich gesprochen, über ihre Lebensstellung darf ich noch einiges hinzufügen. Zunächst die Theologen. Wenn Sie die Tafel mit den Namen der Pastoren in unseren Landkirchen betrachten, werden Sie wieder und wieder Haderslebener Schüler finden; alle Advokaten von etwa 1820 bis 1850 sind Abiturienten des Johanneums gewesen. Von den Medizinern gilt Ähnliches.

Manche von den Schülern sind nach Dänemark gekommen, im ganzen 10%, doch die meisten als Pastoren an die damals zahlreichen deutschen Gemeinden in den Städten des Königreichs. Und sie haben nicht den Zusammenhang mit der deutschen Kultur aufgegeben; von Hans Peter Koch, der Pastor in Horbelev auf Falster wurde, kennen wir seine Vorliebe für die deutsche Sprache, von seinem Schulkameraden Hans Lange, aus Maltbäk, nördlich der Königsau gebürtig, heißt es: „Som han var det tydske Sprog

mægtig, fik han let Conditioner i Kiöbenhavn."[1]) Von Jacob Dannefer, einem Pastorensohn von Halk, der Lehrer an der Landkadett-Akademie in Kopenhagen wurde, heißt es: „Han talte og skrev til daglig Brug Tysk."[2])

Wie deutsches Geistesleben hier eingewirkt hat, läßt sich nicht mit wenigen Worten darlegen, dazu bedarf es recht eingehender Nachweise. Doch soll wenigstens noch ganz kurz auf einiges hingewiesen werden. Es ist nicht leicht, solche Beziehungen nachzuweisen, da die Quellen hierfür wenig ergiebig sind. Die Inventare, wie sie bei den Wardierungen vorgenommen wurden, gestatten einen Einblick in die Bibliotheken einiger Lehrer im 17. Jahrhundert[3]), die Rechnungsbelege einiger Legate für arme Kinder geben Aufschlüsse über die im 17. und 18. Jahrhundert gebrauchten Schulbücher, gelegentlich fordert ein Kantor vom Magistrat Geld für gekaufte Musikalien: Er hat sich bemüht, „die Kirchen-Musique merklich zu verbessern, und zu dem Ende von denen berühmtesten Componisten Teutschlands einen Vorrath von Sonn- und Fest-Tages-Cantaten zusammen zu bringen, der an Neuigkeit, regelmäßiger Composition und guten Melodie sich besonders distinguiret."[4]) Von ihm stammt eine Ode zur Abiturientenentlassung 1769, in der es von Friedrich dem Großen heißt: „Seine Gegenwart muß den Mut vermehren."[5]) Ein Lehrer kommt von Halle und führt pietistische Bücher ein, als dann 1793 Professor Reinhold von Jena nach Kiel kam, macht Kants Einfluß sich bemerkbar. 1796 spricht Rektor Brüder von Nichtverfassung der Schule nach der Kantischen Bildung Unform[6]), derselbe ist nach dem Urteil der Bürger „ein Jacobiner und verdirbt seine Schüler durch seine Revolutionsideen."[7])

Die Beziehungen zur deutschen Kultur, von denen ich Ihnen einiges angedeutet habe, hat die Schule bis 1850 gepflegt. Dann wurde sie in eine dänische Anstalt umgewandelt. Das geht auf einen

---

[1]) Achelis, Joh., S. 45 No. 337; Rhode, Samlinger til Haderslev Amts Beskrivelse (1775) S. 311.

[2]) Achelis, Joh., S. 47 No. 377; Barfod, der falsterske Gejstligkeds Historie I (1851) Tillœg p. XIII.

[3]) Achelis, Büchersammlungen von Haderslebener Geistlichen und Lehrern im siebzehnten Jahrhundert, Nordelbingen II (1923) 119—139.

[4]) Cantor Niemeyer 9. X. 1749 (Achelis, Joh., S. 5 No. 76, N. stammt aus Halberstadt), Acta XIII B 31 Stadtarchiv.

[5]) Achelis, Joh., S. 127. [6]) Zernecke, Progr. Had. 1898 S. 12.

[7]) Achelis, Joh., S. 24.

Erlaß des dänischen Königs Christian VIII. — wenn Sie so wollen, des ersten dänischen Königs — zurück. Die Eltern hatten im Verein mit den angesehensten Bürgern der Stadt vergeblich sich bemüht, die von dem dänischen Könige Christian VIII. beschlossene Umbildung der alten Schule in eine dänische Anstalt zu verhindern, mehrere Bittschriften an den König mit Hunderten von Unterschriften wurden als „nicht zur Berücksichtigung geeignet" erfunden.[1]) Dann kam 1848 die Erhebung der Herzogtümer. Einer, der damals als kleiner Junge täglich von der Badstubenstraße, wo sein Vater ein Reifergeschäft betrieb, nach der „Gelehrtenschule" — so hießen in den Herzogtümern die Gymnasien seit der allgemeinen Schulordnung von 1814 — ging und dann von den Eltern nach dem Süden, nach Meldorf, auf die Schule gegeben wurde, hat später in das Buch der philosopischen Fakultät in Marburg geschrieben: „Meine Eltern waren eifrige Anhänger der deutschen Sache, für die sie kein Opfer scheuten. Meine ersten Erinnerungen und meine ganze Jugend sind von dem Kampf Schleswig-Holsteins um sein Recht und seine Freiheit erfüllt. Ich habe keinen so schönen Frühling erlebt wie der(!), der mit unserer Erhebung am 24. März 1848 anhub." Das sind Worte von Heinrich Nissen.[2]) Aber auf den Frühling 1848 war der Herbst 1850 gefolgt, Preußen hatte die Herzogtümer im Stich gelassen, bei Idstedt hatten die Schleswig-Holsteiner das Schlachtfeld geräumt, die Erhebung war niedergeworfen, auch die Umwandlung der Haderslebener Gelehrtenschule in eine Anstalt mit dänischer Unterrichtssprache, die schon Ostern 1848 hatte geschehen sollen, wurde nun durchgeführt: die Entlassung der bisherigen Lehrer und die Einführung der dänischen Unterrichtssprache erfolgte. Von den etwa 50 Schülern ist damals einer auf die dänische Anstalt übergegangen, und dieser ist vor einigen Jahren als Postbeamter in — Stralsund gestorben;[3]) die übrigen Schüler wurden von den Eltern auf die Gelehrtenschulen Holsteins geschickt. Und wie wenig damals die Bevölkerung mit der neuen Einrichtung einverstanden war, dafür legt die wohl aus der Stim-

[1]) Petition von Haderslebener Bürgern an König Christian VIII., 24. Juli 1847, gedruckt im Hamburger Correspondenten 4. August 1847, in dänischer Übersetzung Lyna 28. Juli und Dannevirke 31. Juli 1847.

[2]) Friedrich Marx, Worte des Gedächtnisses an Heinrich Nissen. Als Manuskript gedruckt (1912) S. 3.

[3]) Achelis, Joh., S. 72 No. 720, S. 114.

mung der Zeit verständliche, aber doch vermessene Inschrift ein Zeugnis ab, die man an einem regnerischen Oktobermorgen 1850 mit großen Kreidebuchstaben auf der Kathedertafel in dem alten Schulgebäude an der Schmiedestraße fand, als Rektor Sören Bloch Thrige mit seinen Lehrern und zwölf Schülern den Unterricht in neuer Zunge und in neuem Geiste beginnen wollte: „Tod allen Dänen.“[1])

---

[1]) Joh. Fibiger, Mit Liv og Levned (1898) S. 247. — Der Schluß der Rede, welcher die Zeit von 1850—1864 umfaßt, kann leider noch nicht gedruckt werden.

LITERATURBERICHTE.

DEUTSCHE GESCHICHTE.

Die Geschichtsforschung hat durch den Krieg einen neuen Antrieb erhalten — noch niemals sind wir so mit Quellenveröffentlichungen aller Art überschüttet worden, und selten wohl ist der Drang, in die Rätsel der Geschichte einzudringen, so groß gewesen als gegenüber einem für viele unbegreiflichen Schicksal. Freilich ist es vorwiegend die allerneueste Geschichte, die das Interesse der Nation auf sich zieht, aber der gesamte Verlauf unserer deutschen Geschichte ist doch für jeden tiefer Suchenden ein Gegenstand erneuten Nachdenkens geworden. Gedrängte Überblicke über die deutsche Geschichte sind deshalb entstanden, um die auf uns lastende Gegenwart in den großen Kreislauf unseres nationalen Lebens einzureihen. So sind Hallers „Epochen der deutschen Geschichte" (Stuttgart, Cotta, 1925 in 4. verb. Aufl.) entstanden, und ebenso ist Karl Brinkmanns kleines Buch „Die bewegenden Kräfte in der deutschen Volksgeschichte" (Leipzig, Teubner, 1922) auf solche innere Anregungen zurückzuführen. Hallers Buch beginnt erst mit dem 10. Jahrhundert, und es ist wesentlich eingestellt auf den deutschen Staat — es ist politische Historie im vollsten Sinne. Vielleicht ist ebendeshalb das Buch so pessimistisch — das Nichtverzweifelnwollen, trotz allem, klingt wie ein mühseliges Aufraffen. „Die deutsche Vergangenheit erscheint heute wie eine Kette vergeblicher Anstrengungen, die für immer zum Scheitern verdammt waren." Nimmt man die Geschichte Athens nur politisch, so ist sie elend genug, von einer kurzen Glanzzeit abgesehen; nimmt man sie als Entfaltung der Kräfte eines kleinen Volkstums, so ist sie großartig und unvergänglich. Betrachtet man die Geschichte eines Volkes nur nach seinem Staat, so ist die Problemstellung von Anfang an nur auf einen Teil der Geschichte gerichtet. Ist die englische Geschichte, weil sie uns in den letzten Jahrhunderten einen stetig aufsteigenden Staat zeigt, wirklich größer, inhaltsvoller, lebenswerter, unvergänglicher als die deutsche Geschichte in ihrer gewiß vielfältigen Tragik? Welches Volk ist ohne Tragik durch die Geschichte gegangen? Ist die deutsche Geschichte in ihrer Gesamtleistung nicht mindestens so bedeutend wie die englische? Ist

Frankreich mit seinen zeitweise erfolgreichen Vormachtbestrebungen und dem jeweils nachfolgenden Zusammenbruch glücklicher oder bedeutender als wir? Sind wir infolge der tragischen Zwischenfälle unserer staatlichen Geschichte zugrunde gegangen oder haben wir nicht gerade nach jedem Zusammenbruch zu neuem Aufschwung ausgeholt? Das Urteilen nach der staatlichen Größe gleicht in etwas der volkstümlichen Meinung, daß der Reichste jeweils auch der Glücklichste unter den Menschen sei. Daß die Geschichte ein ewiges Auf und Ab ist, zeigt das Beispiel Frankreichs und Deutschlands in den letzten zwei Jahrhunderten so handgreiflich, daß der Historiker einem in seiner Urkraft ungebrochenen Volke gegenüber niemals anders als sub specie aeterni urteilen sollte. Unsere Geschichte besitzt im Staatlichen und darüber hinaus Perioden von solcher Höhe, wie sie andere Völker nicht besessen haben. Haller schreibt unter dem lastenden Eindrucke eines geschichtlichen Augenblicks — die Franzosen befanden sich nach 1870 in derselben Stimmung. Aber es ist dann Geschichtschreibung zu einem bestimmten Zweck, nicht reine Geschichte. Doch sei damit dem Hallerschen Buche nicht die Bedeutung abgesprochen — eine starke Einseitigkeit wirkt zumeist mehr als die kühle Objektivität. Aber die Einseitigkeit geht doch oft so weit, daß geschichtliche Tatbestände verleugnet werden — man betrachte das unhaltbare Urteil über die deutschen Städte des ausgehenden Mittelalters oder das Urteil, daß alle deutsche Kultur seit der Reformation protestantisch sei (als ob die große Barockkultur Bayerns und Österreichs im 17. und 18. Jahrhundert gar nicht bestände!) oder daß die Gegenreformation nur von außen her nach Deutschland hereingetragen worden sei (als ob das Verhalten des Erasmus und Pirkheimers, der bayerischen Fürsten und der Habsburger nicht genau so die Gegenbewegung gegen die Reformation bereits einleiteten und als ob Albrecht V. von Bayern nicht eigenen katholischen Geistes gewesen wäre!). Vielleicht ist es möglich, bei späteren Auflagen diese seltsamen Irrtümer zu beseitigen, denn ihre Zahl ist erheblich groß, und sie steigt, je mehr es in die Neuzeit geht, — das 19. Jahrhundert ist unter Gesichtspunkten behandelt, die sehr oft von historischer Auffassung sich stark entfernen.

Brinkmanns erster Satz zeigt bereits eine andere, und wie mir scheint, in stärkerem Maße historische Einstellung: „Das deutsche Volk . . . hat ein so merkwürdiges geschichtliches Schicksal gehabt, daß es sich selbst und anderen Völkern immer wieder bald als bevorzugt und ausgewählt, bald (und das ist das Ungewöhnlichere) als verstoßen oder gar als verrucht erschienen ist." Es will mir scheinen, als ob Brinkmann, auch wenn er in Wucht der Darstellung und geistvollen Ausblicken mit Haller nicht verglichen werden kann, dennoch Haltbareres biete. Schon daß er in der Völkerwanderung

die sowohl räumlich wie geistig die deutsche Geschichte bestimmende Grundlage sieht, führt ihn weiter, als Haller gekommen ist, denn das 10. Jahrhundert ist nicht der Ausgangspunkt des deutschen Lebens, sondern steht bereits mitten im Zwang der deutschen Gegebenheiten darin. Brinkmann will vom Volkstum ausgehen und nicht vom Staat, und deshalb ist er in seiner Schilderung um eine Stufe tiefer in die deutsche Vergangenheit eingedrungen als Haller. Aber dennoch nicht in die volle Tiefe; denn was er hinzufügt oder vielmehr vor den Staat stellt, sind nur wirtschaftliche und soziale Kräfte — die geistigen vermißt man doch auch hier in ihrer vollen Auswirkung. So besagt der Titel „Die bewegenden Kräfte der deutschen Volksgeschichte" etwas mehr, als der Inhalt bietet. Ähnlich eingestellt ist Franz Schnabel „Deutschland in den weltgeschichtlichen Wandlungen des letzten Jahrhunderts" (Leipzig, Teubner, 1925) — ein ausgezeichnetes Buch, das hier um so mehr genannt werden darf, als der erste Abschnitt einen Überblick über die politische Entwicklung Deutschlands von den Anfängen an bis zum 19. Jahrhundert bietet. Hier wie im weiteren ist Vortreffliches gegeben, aber die dem Buche beigefügten Bilder von Goethe, Wilhelm v. Humboldt, Justus v. Liebig u. a. erwecken Hoffnungen, die der Inhalt nicht genügend erfüllt — Dichtung, Musik, bildende Kunst und Wissenschaft sind nur eben gestreift. Eine weit stärkere Verbindung mit dem geistigen Leben stellt Paul Joachimsen in seiner Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins her („Vom deutschen Volk zum deutschen Staat", Leipzig, Teubner 1916, ²1920. ANuG. 511), und dieser gedrängten, aber inhaltsreichen Darstellung hat derselbe Verfasser eine Dokumentensammlung nachfolgen lassen: „Der deutsche Staatsgedanke von seinen Anfängen bis auf Leibniz und Friedrich d. Gr." (München, Drei Masken-Verlag 1921), die mit Nikolaus von Kusa und der Reformation K. Sigismunds beginnt und mit dem polit. Testament Friedrichs d. Gr. endet. Von Kaemmels „Werdegang des deutschen Volkes, Historische Richtlinien für gebildete Leser" ist 1920 die vierte, von Arnold Reimann bearbeitete Auflage erschienen (Berlin, Ver. wiss. Verleger). Das Politische herrscht darin vor, die materielle und geistige Kultur kommen aber doch einigermaßen zu ihrem Rechte.

Unzweifelhaft die bedeutendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete sind aber die Bücher Albert v. Hofmanns: „Das deutsche Land und die deutsche Geschichte" (Stuttgart, Deutsche Verlagsanst. 1920) und die „Politische Geschichte der Deutschen" (4 Bände, ebd. 1921—1924). Schon die Ehrlichkeit des Titels erfreut — nicht eine Geschichte der Deutschen, sondern eine politische Geschichte will er geben. Aber er gibt sie in einer Eigenart, wie sie kein derartiges Werk bisher besitzt: die Geschichte ist hier mit dem Boden verbunden, so daß der natürliche Zwang unserer geschicht-

lichen Entwicklung aufs klarste hervortritt. „Das deutsche Land und die deutsche Geschichte“ ist die Grundlegung des Ganzen; in geographischer Wanderung durch das ganze deutsche Gebiet werden seine geschichtlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten systematisch dargelegt; die „Politische Geschichte“ führt uns mit gleichen Gedanken in zeitlicher Folge durch die Jahrhunderte. So wird hier die politische Geschichte zu einer geographisch-militärischen — man möchte fast glauben, daß hier ein ehemaliger Generalstabsoffizier Geschichte nach strategischen Grundsätzen geschrieben habe. Eine bisher kaum erschlossene Seite unserer Geschichte wird hier ins hellste Licht gestellt — der Boden als Grundlage aller Geschichte kommt mit vielen lehrreichen Anschauungen zu seinem Rechte. Dabei fallen doch Wirtschaft und geistige Kultur keineswegs ganz aus — Beispiele zum mindesten aus diesem Gebiete sind zur rechten Zeit gegeben. Mit sicherster Hand führt der Verf. sein Werk durch — nur hier und da schweift er einmal unnötig ab — (z. B. I S. 32, 50, 80). Daß das Mittelalter im Sinne der Unfruchtbarkeit beurteilt wird (S. 94), zeigt die Grenzen Hofmanns — auf geistesgeschichtlichem Gebiete ist er offenbar nicht in gleichem Maße bewandert. Aber solche kleine Mängel werden durch die Originalität seiner Auffassung und durch die Klarheit seiner Darstellung reichlichst aufgewogen. Es gibt allerdings Abschnitte in diesem umfangreichen Werke, die nur zusammenfassend erzählen, ohne daß der Verfasser in ihnen seine Eigenart entwickeln konnte — das 16. Jahrhundert (in Band III) erhebt sich zu einem guten Teile nicht über das, was andere bereits geschrieben haben.

Hans Delbrücks „Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte“ darf hier ebenfalls genannt werden. Mit ihrem 4., die Neuzeit umfassenden Bande ist sie zum Abschluß gekommen (Berlin, Georg Stilke, 1920). Daß sich der Verfasser nunmehr einer Weltgeschichte zugewendet hat, zeigt, daß ihm die Geschichte der Kriegskunst nur ein Teil der Universalgeschichte war, wie er denn im Vorwort zu diesem 4. Bande sein Werk als kulturgeschichtlich bezeichnet, obwohl es „im Rahmen der politischen Geschichte“ gegeben ist. Hans Delbrück hat die Geschichte, die er selber zunächst in ihren Teilen bearbeitete, stets als eine Einheit gefaßt, und in der Einleitung zum 1. Bande seiner „Weltgeschichte“ sagt er: „Die Unterscheidung zwischen der politischen und der Kulturgeschichte verschwindet, wenn man in die Tiefe geht.“ Die „Geschichte der Kriegskunst“ ist eine große und ganz selbständige Leistung, durch die der Geschichtswissenschaft ein ursprünglich als Nachbarzone betrachtetes Forschungsgebiet erobert worden ist.

An solchem Maßstab gemessen bleiben sowohl Dietrich Schäfers „Deutsche Geschichte“ (2 Bde, Jena, Gustav Fischer, 1910

und seitdem wiederholt in neuer Auflage) als auch Karl Brandis „Deutsche Geschichte“ (Berlin, Mittler & Sohn, 1919, in 3. Aufl. 1923) hinter dem Erwünschten zurück. Ohne ihren Vorzügen zu nahe treten zu wollen, muß doch auch bei ihnen festgestellt werden, daß sie rein politische Geschichte sind und deshalb das Geheimnis einer deutschen Geschichte nicht lösen. R. Wustmanns „Deutsche Geschichte. Nach Menschenaltern erzählt“ (Leipzig, J. A. Seemann, 1912) ist eine auf weite Kreise berechnete deutsche Gesamtgeschichte ohne gelehrtes Beiwerk, aber mit gelehrter Unterlage; es ist schade, daß die Generationentheorie diesem Werke einen Rahmen gegeben hat, der an vielen Stellen zerbricht. Er war nicht notwendig, stört allerdings, da er diskret zurücktritt, auch nicht allzusehr.

Demgegenüber stehen nun die Werke, die sich eigens als Kulturgeschichten bezeichnen. Georg Steinhausen („Geschichte der deutschen Kultur“, Leipzig, Bibliogr. Institut, 1913² in 2 Bdn.) vertritt im Gegensatz zu Lamprecht den Standpunkt, daß Kulturgeschichte und Politische Geschichte getrennte Gebiete seien, und so schließt sein Werk die Entwicklung der politischen Dinge aus. Es ist wie die Rache des Kulturhistorikers, der nun umgekehrt den politischen Historikern verweigert, was diese der Kulturgeschichte vorenthalten haben! Ist der Staat wirklich, wie die politischen Historiker behaupten, das Skelett aller Geschichte, so wäre die Kulturgeschichte Steinhausens ein Körper ohne Skelett, also notwendigerweise ohne inneren Halt. Das wird nun freilich auch der schärfste Kritiker nicht behaupten dürfen; das Spezialgebiet der Kultur lebt bei Steinhausen genau so wie der isolierte Staat bei den politischen Historikern, und sein Werk besteht mit demselben Rechte wie jene anderen Werke. Es hat sich seinen festen Platz innerhalb der historischen Literatur gesichert, und es würde vielleicht auf weitere Kreise noch stärker wirken, wenn es etwas mehr in Unterabschnitte gegliedert wäre; es stellt jetzt an den Leser hohe Ansprüche, und es wird den, der in diesen Fragen nicht näher Bescheid weiß, vielleicht öfters als zu gelehrt und abstrakt anmuten. Mir scheint, daß Steinhausen in der kleinen Schrift „Germanische Kultur in der Urzeit“ (Leipzig, B. G. Teubner, 1917³, ANuG. 75) die Aufgabe noch vollkommener gelöst habe, wie sie denn freilich immer im kleinen leichter zu bewältigen sein wird als im großen. Georg Grupps „Kulturgeschichte des Mittelalters“ (Paderborn, Schöningh, Bd. 4, 1914 in 2. völlig neubearbeiteter Auflage) reicht an Steinhausens Werk nicht heran. Nicht nur um eines leichten konfessionellen Einschlags willen, sondern weil sich hier die Darstellung zu sehr einer wirklichen Zusammenfassung entzieht und vielmehr in einzelne Kapitel, freilich mit viel Material, auflöst. Recht in die Tiefe geht das Werk zudem nicht — der

Verf. berichtet das einzelne, wo Steinhausen die Zusammenhänge herauszuarbeiten sucht.

Für das frühe deutsche Mittelalter bedeutet das Werk von Alfon Dopsch („Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Gr.“, 2 Bde, Wien, Seidel & Sohn, 1918; 2. verb. Aufl. 1923) einen wichtigen Markstein. Schon daß dieses doch durchaus gelehrte Buch in wenigen Jahren zu einer zweiten Auflage gekommen ist, spricht für seine Bedeutung; der äußere Erfolg entspricht hier dem inneren Werte. Man hat zwar gemeint, daß die These Dopschs vom Weiterleben der Antike kein neues Ergebnis der Wissenschaft sei, aber so viel ist doch gewiß, daß noch niemand bisher diese These für das ganze Gebiet so folgerichtig durchgeführt und mit so viel Beweisen belegt hat wie Dopsch — eben dadurch ist seine These jetzt erst wissenschaftliches Gemeingut geworden. Dopsch hat sich in diesem Werke als Kulturhistoriker großen Stils bewährt — auch für ihn ist Kulturgeschichte die Entwicklung alles Lebens in seiner ununterbrochenen und im Grunde ununterbrechbaren Kontinuität. Die deutsche Kulturgeschichte darf sich jedenfalls dieses neuen Vorkämpfers freuen, wie sie ihm ja auch die Gründung eines kulturgeschichtlichen Instituts an der Universität Wien zu danken hat.

Kleinere Beiträge zur allgemeinen deutschen Geschiche bieten H. Gerdes „Geschichte des deutschen Bauerntums“ (Leipzig, B. G. Teubner, 1918[2], ANuG. 320), Chr. Ranck, „Kulturgeschichte des deutschen Bauernhauses“ (ebd. 1921[3], ANuG. 121), R. Mielke, „Das deutsche Dorf“ (ebd. 1920[3], ANuG. 192), O. Weise, „Die deutschen Volksstämme und Landschaften“ (ebd. 1917[5], ANuG. 16) — trotz ihres mehr populären Charakters wertvolle Hilfsmittel auch für den Forscher.

Auch Georg Dehios „Geschichte der deutschen Kunst“ (I—III, 1, Berlin, Ver. wiss. Verleger) darf unter den Kulturgeschichten erwähnt werden, denn hier ist zum ersten Male seit Schnaase die Kunst als Teil des geschichtlichen Gesamtlebens behandelt. Es erübrigt sich, etwas anderes über dieses Werk zu sagen, als daß es alle früheren Kunstgeschichten in den Schatten gestellt hat.

Die deutschen Territorialgeschichten stehen bezeichnenderweise fast ausnahmslos auf dem Boden allgemeingeschichtlicher Darstellung. Während sogenannte deutsche Geschichten sich auf politische Geschichte beschränken, fällt es kaum je dem Verfasser einer deutschen Landesgeschichte oder Staatsgeschichte ein, derartige Entsagung zu üben. Es wird unausgesetzt eine reiche Arbeit auf diesen Gebieten geleistet; ich nenne aus den letzten Jahren Pircheggers „Geschichte der Steiermark“ (Gotha, Perthes, 1920), deren 1. Band bis zum Ende des 13. Jahrhunderts führt, dann Franz Hubers „Geschichte Österreichs“, die im 6. Band von Oswald Redlich ge-

schrieben worden ist (Gotha, Perthes, 1921) — er behandelt die 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts mit jener musterhaften Sorgfalt, die aus Redlichs mittelalterlichen Arbeiten bekannt ist; ferner J. Kaindls „Böhmen“ (Leipzig, B. G. Teubner, 1919, ANuG. 701), das nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung vor allem das 19. Jahrhundert und die heutige böhmisch-mährische Frage schildert. Von Joh. Dierauers „Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft“ ist vor kurzem die 4. Auflage des ersten, bis 1415 führenden Bandes erschienen (Gotha, Perthes, 1924), er ist rein politisch gehalten, unentbehrlich für die ältere Geschichte der Eidgenossenschaft. Von Wehrmanns vortrefflicher „Pommerscher Geschichte“ ist der erste Band 1919, der zweite 1921 in 2. Auflage erschienen (Gotha, Perthes) — hier ist die gesamte Geschichte Pommerns von der Urzeit bis zur Gegenwart in musterhaft allgemeingeschichtlicher Art behandelt. Auch die „Geschichte Mecklenburgs“ von Otto Vitense (Gotha, Perthes, 1920), die in einem Bande bis zur Gegenwart führt, besitzt dieselben Vorzüge — wie denn alle diese Landesgeschichten zur alten Heeren-Uckertschen Allg. Staatengeschichte gehören, die jetzt Hermann Oncken betreut und deren landesgeschichtliche Abteilung offenbar der Rührigkeit des Unterherausgebers Armin Tille ihre raschen Fortschritte dankt.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die „Landeskunden“ hingewiesen, die z. T. auch für die historische Forschung Neues gebracht haben. An der Spitze steht unzweifelhaft die von Viktor Ernst in Stuttgart geleitete dritte Neubearbeitung der alten Württembergischen Landesbeschreibung, die mit jedem neu erscheinenden Oberamt eine Fülle neuen Materials über Siedlung, Straßenzüge, Wirtschaft, Verkehr und Volkskunde bietet. Auch die „Landeskunde der Provinz Brandenburg“, die Ernst Friedel und A. Mielke seit 1910 herausgegeben haben (Berlin, Dietrich Reimer), steht auf hohem Niveau und zeigt eine erfreuliche Vereinigung von Wissenschaft und Allgemeinverständlichkeit. Der erste Band gilt der Natur, der zweite, dritte und vierte der Geschichte, Volkskunde und der geistig-künstlerischen Kultur, Band 5 der Sprache. Rich. Muchs „Deutsche Stammeskunde“ (Leipzig 1920, Samml. Göschen) geht aus von den Indogermanen und führt über die Germanen zu den einzelnen deutschen Stämmen und ihrer Ausgestaltung in geschichtlicher Zeit — ein kurz gedrängtes treffliches Orientierungsbuch.

Für dieses ganze Gebiet der deutschen Geschichte, das hier nur vom Standpunkt der Kulturgeschichte betrachtet werden sollte, ist Karl Hampes „Mittelalterliche Geschichte“ in Karl Hönns „Wissenschaftlichen Forschungsberichten“ unentbehrlich (Gotha, Perthes, 1922), nicht nur, weil hier gewissenhaft und ausführlichst die neuere Literatur verzeichnet und gewertet ist, sondern weil zugleich alle Probleme unserer Wissenschaft mit behandelt worden sind

— beginnt doch der Bericht mit einer Erörterung über Geschichte und Kulturgeschichte. Rudolf Kötzschke hat in einem Aufsatz über „Nationalgeschichte und Landesgeschichte" (Thür.-sächs. Ztschr. f. Geschichte XIII, 1923/24) die geschichtliche Entwicklung dieser Probleme verfolgt und den breiteren Boden aller Geschichtsforschung betont.

Man darf im allgemeinen wohl sagen, daß die Kulturgeschichte als die volle Erfassung aller geschichtlichen Erscheinungen ihren Weg nicht nur erfolgreich fortsetzt, sondern daß sie auch in der jüngeren Generation sich die Geister immer stärker erobert. Hier ist noch ein großes Neuland zu erobern — einstmals muß es gelingen, die wahre deutsche Geschichte zu schreiben!

Zum Schlusse sei noch eines Unternehmens gedacht, das vom Seemannschen Verlag in Leipzig in Verbindung mit dem Institut für Kultur- und Universalgeschichte durchgeführt wird, unter der Leitung von Studienrat Leonhardt in Leipzig und dem Direktor des genannten Instituts. Es handelt sich um Lichtbilder (Diapositive) zur deutschen Geschichte. Nach den einzelnen geschichtlichen Perioden in Reihen eingeteilt, sind bisher germanische Urzeit, Römer und Germanen, Völkerwanderung, das Frankenreich unter den Karolingern, deutsche Kaiserzeit des 10. und 11. Jahrhunderts, Staufer, Kreuzzüge und Ritterliche Kultur, Interregnum bis Maximilian I., Kloster und klösterliches Leben, deutscher Ordensstaat, Hanse, deutsche Stadt bis 1500, im ganzen 212 Bilder, herausgekommen. Ein Textband erläutert jedes einzelne Bild nach seinem geschichtlichen Gehalt. Die Bilder sind grundsätzlich den einzelnen Zeitaltern entnommen, so daß sie also selber echte Quellen sind. Die Sammlung wird bis zum 20. Jahrhundert fortgesetzt[1]), andere Reihen erläutern die deutsche Territorialgeschichte — von Sachsen und dem angrenzenden Thüringen, bearbeitet von Rudolf Kötzschke, ist soeben der erste Teil mit 125 Bildern erschienen. Der Preis der Reihen ist derart, daß sie von historischen Seminaren, aber auch von Schulen jeder Stufe angeschafft werden können. Daß dazu ausgezeichnete Lichtbilderapparate zum Preise von nur 50 ℳ erhältlich sind, wird alle mit Staunen erfüllen, die von den früheren Preisen solcher Apparate wissen. Die neuen Apparate sind von kleinem, leichtem Format, können überallhin mitgenommen und in wenigen Minuten aufgestellt werden. Der geschichtliche Unterricht gewinnt somit ein neues und reiches Anschauungsmaterial.

Leipzig. Walter Goetz.

---

[1]) Soeben sind die Reihen 12—20, mit weiteren 233 Bildern die Zeit von der Reformation bis zu den Befreiungskriegen umfassend, begleitet von einem Textbuch von 124 Seiten, erschienen.

GESCHICHTE DER POLITISCH-RECHTLICHEN KULTUR UND VERFASSUNG IM MITTELALTER UND IN DER NEUZEIT.[1]

1. Allgemeines. Von dem rüstigen Fortschreiten der Forschung auf dem Gebiete der deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte zeugt die neue 6. Auflage von Schröders[2]) Deutscher Rechtsgeschichte. Sie mußte in zwei Bände zerlegt werden, da der Stoff gar zu sehr angeschwollen war. Der Autor hat die Veröffentlichung seines Werkes nicht mehr erlebt. Die Vollendung besorgte Künßberg. Mag man dem Werke auch allzu starken Konservativismus vorwerfen, mag man auch hier und da Lücken in der Literaturangabe entdecken: wir besitzen keine andere Rechtsgeschichte, welche mit ähnlicher Quellen- und Literaturkenntnis und mit größerer Gewissenhaftigkeit und Sachkunde gearbeitet wäre. Sie ist seit langem ein unentbehrliches Hilfsmittel für Juristen und Historiker und den meisten anderen Darstellungen schon durch die Fülle des Stoffes überlegen. Auch der sogenannte „Kleine Schröder"[3]), der einen kurzen Auszug aus dem großen Werke darstellt, liegt in einer Neubearbeitung aus der Feder von H. Glitsch vor. Aus der Zahl der Werke, die vornehmlich zur Einführung von Studierenden in die Rechtsgeschichte dienen sollen, ist Schwerins[4]) Deutsche Rechtsgeschichte, die unter Beiseitelassung der Verfassungsgeschichte in vier systematischen Abschnitten Rechtsbildung, Privatrecht, Strafrecht und Rechtsgang behandelt, in gründlich überarbeiteter zweiter Auflage erschienen.

Von Einzelgebieten der Rechtsgeschichte ist die Geschichte des Inquisitionsprozesses und der Geschworenengerichte durch neue Forschungen bereichert worden. Mayer[5]) widmet eine umfangreiche

---

[1]) Das vorliegende Referat behandelt eine mir von der Redaktion zugestellte Auswahl von Büchern aus den Jahren 1914—1920. Es lag bereits 1922 fertig vor. Auf Wunsch der Redaktion habe ich im März 1925 einen kurzen Anhang der 1921—1923 erschienenen wichtigsten Werke nach meiner Auswahl angefügt.

[2]) Richard Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 6. verb. Aufl. Fortgef. v. Eberhard Frh. v. Künßberg. Leipzig, Veit u. Co. 1. Tl. 1919.

[3]) Richard Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte. I u. II. Neubearbeitet von Heinr. Glitsch. Berlin u. Leipzig, Verein. wiss. Verleger, 1920 (= Sammlung Göschen).

[4]) Claudius Frh. v. Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte. (Mit Ausschluß der Verf.-Gesch.) 2. veränderte Aufl = Grundriß der Gesch.-Wiss. II 5. Leipzig, Teubner, 1915 (ausgeg. 1917).

[5]) Ernst Mayer, Geschworenengericht u. Inquisitionsprozeß. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1916.

und gelehrte Untersuchung der Frage nach dem Ursprunge des Beweises mit Geschworenen. Seine Ergebnisse weichen in mannigfacher Weise von der herrschenden Anschauung ab. Ursprünglich habe es nur den Beweis durch Eid oder durch Gottesurteil gegeben; dazu sei aber sehr frühzeitig der Beweis durch eine Kommission von unparteiischen Biedermännern gekommen. Aus dem Geschworenenbeweis, dessen Vorhandensein M. bereits für die vorgeschichtliche Zeit annimmt, seien sowohl der mittelalterliche Inquisitionsprozeß wie auch die Geschworenengerichte entstanden. Gegen die Ergebnisse und die Arbeitsweise Mayers erhebt Amira in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte Germ. Abt. 37 (1916) 527—543 schwerwiegende Einwände und Bedenken. Aber selbst wenn man sich dem ablehnenden Urteile des Münchener Juristen anschließt, so bleibt es doch ein unbestreitbares Verdienst Mayers, durch seine subtilen und grundgelehrten Einzelforschungen tief in das Dunkel des älteren germanischen Prozeßrechtes hineingeleuchtet zu haben. Wesentlich klarer und übersichtlicher als Mayer in seiner schwerflüssigen Darstellung hat R. Schmidt[1]) seine These, daß der Inquisitionsprozeß mit dem amtlichen Aufruf vereidigter Gemeindezeugen sich in England und Sizilien unabhängig voneinander aus importierten fränkisch-normannischen Rechtseinrichtungen entwickelt habe, darzustellen und zu beweisen verstanden; nach sizilischem Vorbilde habe dann Papst Innocenz III. den kanonischen Inquisitionsprozeß aufgebaut, während der in den italienischen Städten übliche Inquisitionsprozeß an das römische Recht angeknüpft habe. Das Endergebnis der Entwicklung sei die Aufsaugung des germanischen durch das römische System gewesen. Die Arbeit wirft interessante Streiflichter auf die internationalen Zusammenhänge und Beziehungen der Rechtsentwicklung.

2. Staats- und Rechtstheorien. Die Forschung hat sich in der letzten Zeit eifrig mit den Staats- und Rechtstheorien des Mittelalters und der Neuzeit beschäftigt. Gegenüber Troeltsch, Jellinek und anderen, die die Zeit der Reformation und der Aufklärung als die eigentlichen schöpferischen Perioden für die modernen Staats- und Rechtsideen halten, wird von katholischer Seite mit Nachdruck auf die Bedeutung der Kirchenväter und Scholastiker des Mittelalters hingewiesen. Schilling[2]) wendet sich ausdrücklich gegen Troeltschs Behauptung in dessen Soziallehren, daß nach der Lehre der Kirche der Staat als Urfrevel

[1]) Rich. Schmidt, Königsrecht, Kirchenrecht und Stadtrecht beim Aufbau des Inquisitionsprozesses. (Aus der Festgabe f. Sohm.) Leipzig, Duncker u. Humblot, 1915.

[2]) Otto Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn, F. Schöningh, 1914.

der Menschheit erscheine. Er untersucht die Anschauungen der Kirchenväter von Paulus bis Isidor von Sevilla und kommt zu dem Resultat, daß von einer Staatsfeindschaft in der Patristik nicht die Rede sein könne; vielmehr habe man in Anlehnung an stoisch-naturrechtliche Gedankengänge den Staat als notwendige und natürliche Gemeinschaft angesehen; die Norm für das positive Recht sei das Naturrecht gewesen, worunter man die von Gott in die Menschen gelegten sittlichen Ideen verstanden habe. Mit den guten und schlechten Seiten der Arbeit Schillings setzt sich Troeltsch in der Hist. Zeitschrift 115, 99—109 auseinander. Der erste und einzige Kirchenvater, der sich über Andeutungen und Fragmente hinaus sich einer systematischen Staats- und Rechtsauffassung näherte, war Augustin. Seine Anschauungen sind, wie besonders durch Bernheim und seine Schule dargetan worden ist, von maßgebender Bedeutung für die Vorstellungswelt des früheren Mittelalters gewesen, jedoch nicht ohne mannigfache Umdeutung zu erfahren. Es ist daher zu begrüßen, daß Offergelt[1]) sich der Aufgabe unterzogen hat, die wirkliche Staatslehre des Augustin aus seinen Werken herauszudestillieren, wobei er besonders ihre zeitliche Bedingtheit, ihre ethisch-religiöse Färbung und ihre Abhängigkeit von der Staatslehre der antiken Philosophie ins Auge gefaßt hat. Die politischen Anschauungen des Kirchenvaters waren nicht scharf umrissen, sein Staatsideal kein praktisch gedachtes. So erklärt er sich die späteren verkehrten Nutzanwendungen und Mißdeutungen der augustinischen Staatsauffassung. In einer kleinen Schrift mit katholisierender Tendenz sucht Schilling[2]) bei Thomas von Aquino die Elemente eines Völkerrechts, das sich auf der Grundlage des christlichen Naturrechts aufbaue, aufzuzeigen. Eine Sonderstellung unter den politischen Denkern des Mittelalters nimmt Marsilius von Padua ein. Dessen Staatslehre entwickelt Stieglitz[3]) in seiner brauchbaren Anfängerarbeit mit prägnanter Kürze, ohne freilich wesentliche neue Gesichtspunkte zu bringen und ohne das Thema zu erschöpfen. Von Aristoteles ausgehend, baute Marsilius auf Grund eigener Erfahrungen und Beobachtungen, die er besonders in seiner paduanischen Heimat und in den demokratischen Stadtstaaten Italiens sammelte, ein politisches System, das an Kühnheit, Neuheit und Geschlossenheit die Systeme anderer politischer Denker im späteren Mittelalter, wie die von Dante, Thomas usw. weit hinter sich läßt, auf.

---

[1]) Franz Offergelt, Die Staatslehre des heil. Augustin nach seinen sämtlichen Werken. Bonn, Peter Hanstein, 1914.

[2]) Otto Schilling, Das Völkerrecht nach Thomas von Aquino. Freiburg i. Br., Herder, 1919.

[3]) Leop. Stieglitz, Die Staatstheorie des Marsilius von Padua. Leipzig, Teubner, 1914.

R. Schmidt[1]) sucht im Gegensatz zu Jellinek den Ursprung der modernen Gedanken der individuellen Freiheitsrechte und der parlamentarischen Beschränkung der Staatsgewalt bereits bei den Vertretern der Hochscholastik. Bei diesen habe sich der verschwommene Gerechtigkeitsbegriff der Antike zu der Forderung von Achtung von Leben, Freiheit und Vermögen der Untertanen und zur Forderung von der Überwachung der regierenden Gewalt durch das Volk verdichtet. Er glaubt eine kontinuierliche Entwicklung von der Hochscholastik bis zu den Grundgesetzen des Revolutionszeitalters, die nur neue Formen und Verfeinerungen, aber keine rechtsgedanklichen Neuschöpfungen gewesen seien, annehmen zu dürfen. Schmidt überschätzt, wie mir scheint, die Bedeutung der dunklen Andeutungen und schwachen Ansätze in der hochscholastischen Literatur und übersieht das spätere völlige Zurücktreten der liberalen und demokratischen Ideen. Daß diese schon lange vor Locke und Rousseau vorhanden waren, hat auch Jellinek nicht geleugnet. Sie führten jedoch in der lateinischen Literatur des Mittelalters nur ein obskures Dasein und gewannen erst unter dem Einfluß des Protestantismus lebendige Kraft, so daß man wohl von einer Neuschöpfung sprechen darf. Stammler[2]) charakterisiert, analysiert und kritisiert in kurzen, klaren und scharfsinnigen Auseinandersetzungen, die er als „Leitsätze für Vorlesungen" bezeichnet, die Staats- und Rechtstheorien der Neuzeit von Machiavelli bis zu der modernen freirechtlichen Bewegung. Von der spezifischen Eigenart der deutschen Staatsidee handelt Wolzendorff.[3]) An die Forschungen Otto von Gierckes anknüpfend stellt er die genossenschaftliche Idee in den Mittelpunkt; in ihr seien während des Mittelalters die monarchische und die demokratische Idee zu einer Einheit verschmolzen gewesen. Nachdem sie zeitweise durch das romanisch-rationalistische Naturrecht zurückgedrängt gewesen sei, habe sie der Freiherr vom Stein zu neuem Leben erweckt; auch der Konstitutionalismus wurzle in dem Genossenschaftsgedanken. Die anregenden Ausführungen des Verfassers verdienen aufmerksame Beachtung, wenn man sich ihnen auch nicht in allen Punkten anschließen wird.

3. Die Kirche. Wie die Kirche auf der einen Seite heidnisch-germanische Elemente in sich aufnahm, so ist auf der anderen Seite das Christentum ein wesentlicher Faktor der Rechtsbildung

---

[1]) Rich. Schmidt, Die Vorgeschichte der geschriebenen Verfassungen. In: Zwei öffentl. rechtl. Abh. als Festg. f. Otto Mayer. Leipzig, Meiner, 1916.

[2]) Rudolf Stammler, Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit. Leitsätze zu Vorlesungen. Leipzig, Veit u. Co., 1917.

[3]) Kurt Wolzendorff, Vom deutschen Staat und seinem Recht. Streiflichter zur allgemeinen Staatslehre. Leipzig, Veit u. Co., 1917.

in den germanischen Ländern geworden. Durch Vermischung römisch-kirchlicher und germanischer Rechtsanschauungen kam es unter dem Einfluß der politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Entwicklung zu neuen Rechtsbildungen. Hiervon gibt die Untersuchung von Henrici[1]) ein Beispiel. In Anlehnung an den germanisch-heidnischen Brauch des Totenteils entwickelte sich das seit dem 11. Jahrhundert auftretende Seelengerät zu einer wirklichen Schenkung von Todes wegen gleich den römischen Piae causae, obwohl eine derartige Einrichtung den Germanen ursprünglich fremd gewesen war. Umgekehrt haben im späteren Mittelalter die Stadtstaaten einen starken Einfluß auf die kirchliche Rechtsbildung ausgeübt. Schultze[2]) zeigt uns in einer kleinen geistvollen Skizze, welche weittragende Bedeutung das Wirken der mittelalterlichen Stadt für den Gemeindegedanken im Kirchenrecht gehabt hat. Durch die Pfarrerwahl und das Seelengerät gewann die Stadt Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse. Die kirchliche Vermögensverwaltung wurde trotz des Widerstandes der Kirche allmählich kommunalisiert. Der Rat besaß das Patronat, er erließ Kirchenordnungen und übte die Kirchenzucht. So zog die Stadt allmählich das ganze Kirchenwesen in ihren Bann und stärkte so den Gemeindegedanken in dem sonst überwiegend hierarchisch gerichteten Kirchenrecht.

Nottarp[3]) weist in seiner gründlichen und zuverlässigen Arbeit nach, daß Willibrord und Bonifatius die neuen Bistümer auf deutschem Boden, dem heimatlichen Vorbilde entsprechend, nach altkirchlichem Rechte gründeten. Die bayrischen und fränkischen Herrscher, welche im 8. Jahrhundert die neuen Erz- und Hochstifte ausstatteten und in ihren Schutz nahmen, machten keine privatrechtlichen Herrschaftsansprüche geltend.

Im 9. Jahrhundert kamen als Zwischenglieder zwischen den Bischöfen und den Pfarrern ständige kirchliche Aufsichtsbeamte mit einem festumgrenzten Sprengel auf. Es waren die Dekane, die jedoch in Würzburg, wie Krieg[4]) dartut, erst in der zweiten Hälfte des

---

[1]) Herm. Henrici, Über Schenkungen an die Kirche. Akadem. Antrittsvorlesung. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1916.

[2]) Alfr. Schultze, Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter. Ein Beitrag. [Aus: „Festschr. f. Rud. Sohm".] München, Duncker u. Humblot, 1914.

[3]) Hermann Nottarp, Die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jahrhundert. Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von U. Stutz, H. 96. Stuttgart, F. Enke, 1920.

[4]) Julius Krieg, Die Landkapitel im Bistum Würzburg bis zum Ende des 14. Jahrhunderts. Veröffentlichungen der Görresgesellschaft. Paderborn, Schöningh, 1916.

12. Jahrhunderts nachweisbar sind. Der Klerus des Dekanatsbezirkes bildete im späteren Mittelalter ein Landkapitel, dessen Verfassung der der Stiftskapitel nachgebildet war; an der Spitze stand der Dekan, der meist zugleich Pfarrer im Dekanatssprengel war. Von der normalen Organisation der Dekanate, wie wir sie in Würzburg vorfinden, war die in der Kölner Diözese erheblich unterschieden. Gescher[1]) weist in seinen tiefgrabenden, freilich nicht unangefochten gebliebenen Forschungen nach, daß hier die Dekane und Archidiakone gleichgeordnete und konkurrierende Kirchenbeamte waren. Durch Erzbischof Anno II. (+ 1075) sei den Vertretern bestimmter Stifte und Klöster dauernd die Verwaltung der bischöflichen Sendgerichtsbarkeit in abgegrenzten Bezirken, die Decaniae genannt wurden, anvertraut worden. Die neuen Dekane traten mit den älteren Verwaltern der geistlichen Justiz, den Archidiakonen und Chorbischöfen, in Wettbewerb.

In einer fleißigen Sammelarbeit untersucht Schüpferling[2]) die Verbreitung und Organisation des Templerordens in Deutschland. Der Orden besaß nicht weniger als 50 Sitze, in denen freilich nicht mehr als 150—200 Ritter insgesamt ansässig waren. Ein katholisches Gegenstück zu Herrmanns Evangelischer Bewegung in Mainz (1907) stellt das Buch von Veit[3]) dar. Das Bild, welches der Verfasser auf grund zuverlässiger Quellenforschung von dem Zustand der Kirche entwirft, ist ein sehr düsteres. Die Versuche, den recht tiefstehenden Klerus zu heben, hatten nur geringe Erfolge. Erst als zu Beginn des 17. Jahrhunderts das Tridentiner Reformprogramm festen Fuß faßte, trat ein Wandel ein.

4. Das Reich. Die neuen Forschungen auf sozialgeschichtlichem Gebiete sind auch der deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters im hohen Maße zugute gekommen. Durch die Untersuchungen von Schulte, Dungern und anderen ist klargelegt worden, daß die Edelfreien oder Dynasten in Deutschland die herrschende Oberschicht bildeten und die eigentlichen Träger der Geschichte waren. Forst-Battaglia[4]) bietet im wesentlichen nur eine syste-

[1]) Franz Gescher, Der kölnische Dekanat und Archidiakonat in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von U. Stutz, H. 95. Stuttgart, Enke, 1920.

[2]) Michael Schüpferling, Der Tempelherrenorden in Deutschland. Diss. Freiburg i. d. Schweiz. 1915.

[3]) Andreas Ludwig Veit, Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz im Zeitalter der Glaubensspaltung und der beginnenden tridentinischen Reform (1517—1618.) Freiburg, Herder, 1920.

[4]) Otto Forst-Battaglia, Vom Herrenstande. Rechts- u. ständegeschichtl. Untersuchgn. als Ergänzg. zu d. genealog. Tabellen z. Geschichte d. Mittelalters. 1. Heft. Leipzig, Degener, 1916.

matische Zusammenfassung der bekannten Forschungsresultate. Wo er neue Feststellungen macht, deutet er sie nur flüchtig an. Der Leser wird auf eine künftige eingehende Begründung und Beweisführung vertröstet. Von der Masse der Edelfreien schichteten sich die Reichsfürsten ab. Über Ursprung, Wesen und Entwicklung des Reichsfürstenstandes gehen die Ansichten auseinander. Obwohl sich die meisten Forscher auf Fickers grundlegende Untersuchungen stützen und berufen, werden dessen Anschauungen, die ja zu keinem systematischen Abschluß gelangt sind, verschieden wiedergegeben. Es ist ein Verdienst von Schönherr[1]), „die reine Lehre“ Fickers aufgespürt und dargestellt zu haben. Wichtig ist vor allem die Feststellung, daß Ficker das lehnsrechtliche Moment keineswegs als allein ausschlaggebend für den Übergang vom älteren zum jüngeren Fürstenbegriff angesehen hat. Die neuesten Untersuchungen Keutgens (Der deutsche Staat im Mittelalter, 1918) haben inzwischen die Lösung des Problems ein tüchtiges Stück gefördert. Aus der Zahl der Reichsfürsten hoben sich im 13. Jahrhundert die sieben Kurfürsten heraus. Wann sind diese zum ersten Male als alleinige Wähler aufgetreten? Hugelmann[2]) nimmt hierfür im Gegensatz zu der herrschenden Meinung unter Berufung auf den Bericht der Marbacher Annalen die Wiener Wahl Konrads IV. von 1237 an. Es scheint jedoch dem Verfasser nicht gelungen zu sein, aller Schwierigkeiten Herr zu werden, die sich aus den abweichenden Angaben des Sachsenspiegels und des Wahldekrets ergeben. Es bleiben also noch Zweifel bestehen. Reimers[3]) begibt sich bei der Untersuchung nach der Herkunft der friesischen Adlerwappen auf das schwierige Gelände der niederdeutschen Rechts- und Sozialgeschichte. Er meint, daß sich im mittleren Friesland die soziale Gliederung der Bevölkerung von der Karolingerzeit bis ins spätere Mittelalter nicht geändert habe. Die Richter, die aus der Zahl der freien Grundeigentümer genommen worden seien, hätten ihr Amt unter unmittelbarer kaiserlicher Autorität ausgeübt; sie hätten kraft ihres Amtes den kaiserlichen Adler im Wappen geführt und diesen als Familienwappen übernommen. Die Arbeit, die nicht frei von Dilettantismus ist, bringt zwar mancherlei beachtenswerte neue Einzelresultate, aber es fehlt dem Autor an dem für die Lösung seiner Aufgabe erforderlichen weiten historischen und rechtsgeschichtlichen Überblick, um zu gesicherten Ergebnissen zu kommen.

---

[1]) Fritz Schönherr, Die Lehre vom Reichsfürstenstande d. Mittelalters. Leipzig, K. F. Koehler, 1914.

[2]) Gottfried Hugelmann, Die Wahl Konrads IV. zu Wien im Jahre 1237. Weimar, H. Böhlau, 1914.

[3]) Jakobus Reimers, Das Adlerwappen bei den Friesen. Oldenburg, G. Stalling, 1914.

Bauer[1]) unterzieht das Königsrecht der Ersten Bitte zum ersten Male einer zusammenhängenden Untersuchung und kommt dabei zu wissenschaftlich wohlbegründeten Resultaten. Das Recht, die ersten nach der Thronbesteigung freiwerdenden Pfründen zu übertragen, bezog sich nicht nur auf die Reichskirchen, sondern auf alle kirchlichen Anstalten im Reiche. Es gründete sich auf den Anspruch des Königs, sich bei besonderen Gelegenheiten Gaben und Leistungen von der Kirche darbringen zu lassen. Die Anfänge des Jus primarum precum kann man bis in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts zurückverfolgen. Aus der Gewohnheit entwickelte sich im Laufe der Zeit, besonders unter dem Einflusse der päpstlichen Provisionen, ein Recht, welches 1248 sogar die Anerkennung der Kurie fand. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts traten die Territorialfürsten mit dem König in Wettbewerb um das Recht der Ersten Bitte. Das wurde möglich durch den Verfall der Königsmacht, der in dem schwindenden Einfluß bei der Besetzung der Bistümer besonders deutlich hervortritt, und zwar vornehmlich an der Peripherie des Reiches. In Metz machte sich, wie Meyer[2]) darlegt, seit dem Investiturstreit im steigenden Maße der Einfluß der lothringischen Großen bemerkbar. Im 14. Jahrhundert begünstigten die päpstlichen Provisionen die französischen Anwärter.

Gegen Ende des Mittelalters suchte man die Schäden, welche durch die Machteinbuße der Reichsgewalt entstanden waren, durch Einführung neuer Verfassungseinrichtungen auszugleichen. Aus der Einungsbewegung ging die Kreisverfassung hervor, die aber nur langsam Gestalt gewann. Von der Ausbildung der obersten Behörde im westfälischen Kreise berichtet uns die verständige, auf solider Quellengrundlage aufgebaute Arbeit von Rode.[3])

5. Territorien und Städte. Eine umfängliche Geschichte des mittelalterlichen Dortmund verdanken wir der Feder von Rübel.[4]) Er behandelt die Entstehung der Stadt aus dem alten Reichshofe und die Entwicklung von Stadt und Grafschaft bis zum Jahre 1400. Der Verfasser schlägt sich mit Heroismus durch das Dickicht der schwierigen Rechts- und Verfassungsverhältnisse des

[1]) Hanns Bauer, Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV. Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von U. Stutz, H. 94. Stuttgart, Enke, 1919.

[2]) August Meyer, Der polit. Einfluß Deutschlands u. Frankreichs auf die Metzer Bischofswahlen im Mittelalter. Metz, P. Müller, 1916.

[3]) Benno Rode, Das Kreisdirektorium im westfäl. Kreise von 1522 bis 1609. Münsterer Beiträge zur Geschichtsforsch. 46. Münster, Coppenrath, 1916.

[4]) Karl Rübel, Geschichte der Grafschaft u. der freien Reichsstadt Dortmund. 1. Bd. Dortmund, Histor. Verein, Fr. Wilh. Ruhfus in Kommission, 1917.

alten Westfalens hindurch, ohne freilich überall zu klaren und einwandfreien Vorstellungen und Ergebnissen zu kommen. Die oft gar zu phantasiereichen Ausführungen des Verfassers bedürfen einer gründlichen Nachprüfung. In einem wichtigen Punkte wird Rübel bereits durch die Untersuchung von Winterfeld[1]) ergänzt und berichtigt. Die Verfasserin weist nach, daß unter den Reichsleuten sowohl alteingebürgerte Erbsassen als auch zugewanderte Kaufleute, die als Privatleute in Dortmund altes Reichsgut erworben hatten, zu verstehen seien.

Zwei neu zugänglich gemachte Quellenbücher, deren Textabdruck freilich sehr viel zu wünschen übrig läßt, liefern wertvolles Material zur Kenntnis der rechtlichen Verhältnisse der böhmischen Städte. Schranil[2]) erläutert und ediert unter Beigabe der deutschen Übersetzung die tschechischen sog. Sobieslawschen Rechte, ein Prager Rechtsbuch, welches nach den Hussitenkriegen unter dem Einfluß der deutschfeindlichen Reaktion entstanden ist. Es enthält außer der Stadtverfassung auch die Landesverfassung und Aufzeichnungen über Privat-, Straf- und Prozeßrecht in systematischer Anordnung. Das älteste Stadtbuch der grundherrlichen Stadt Kamnitz[3]) mit fortlaufenden Eintragungen von 1380—1516 stellt eine schätzenswerte kultur-, rechts- und heimatsgeschichtliche Quelle dar.

Die Entstehung der weltlichen und geistlichen Fürstentümer hat im letzten Jahrzehnt die Forschung stark angezogen. Schmidt-Ewald[4]) behandelt in seiner nicht sehr in die Tiefe dringenden Dissertation den Werdegang des Halberstädter Territoriums, dessen eigentliche Ausbildung erst in das 14. Jahrhundert fällt. Die Arbeit von Luck[5]) untersucht die Besitzverhältnisse der Priegnitz, einer Landschaft im nordwestlichen Brandenburg. Sie zerfiel in acht

---

[1]) Luise v. Winterfeld, Reichsleute, Erbsassen u. Grundeigentum in Dortmund. Dortmund, Histor. Verein, Fr. Wilh. Ruhfus in Komm., 1917.

[2]) Rudolf Schranil, Die sog. Sobieslawschen Rechte. Ein Prager Stadtbuch aus dem 15. Jahrh. Prager staatswiss. Untersuchungen H. 4. München, Duncker u. Humblot, 1916.

[3]) Stadtbuch, Das älteste Böhmisch-Kamnitzer. Aus dem Nachlaß A. Horcickas hrsg. vom Verein f. Geschichte der Deutschen in Böhmen. Mit zwei Abh. über die Sprache des Stadtbuches von A. Berndt, über die rechtsgeschichtl. Bedeutung von O. Peterka. Prag, Selbstverlag d. Vereins, J. G. Calve in Komm., 1915.

[4]) Walther Schmidt-Ewald, Die Entstehung des weltlichen Territoriums des Bistums Halberstadt. Abh. z. mittl. u. neueren Gesch. H. 60. Berlin, W. Rothschild, 1916.

[5]) Walther Luck, Die Priegnitz, ihre Besitzverhältnisse vom 12. bis 15. Jahrh. Veröff. des Ver. f. Gesch. d. Mark Brandenburg. München, Duncker u. Humblot, 1917.

Burgwarde, die teils zur Markgrafschaft, teils zum Bistum Havelberg gehörten. Der Grund und Boden befand sich in den Händen verschiedener Fürsten, geistlicher Korporationen und Adelsfamilien.

Das Ringen zwischen der Kirche und dem Territorialstaat in Bayern um das Schulwesen beleuchtet die Abhandlung von Hindringer.[1]) Die Kirche leistete dem Vordringen der weltlichen Gewalt zähen Widerstand. Bis zum Jahre 1770 war der Staat lediglich der Handlanger der Kirche; dann aber setzte sich unter dem Einfluß der Aufklärung und des Absolutismus die staatliche Schulhoheit durch, doch wußte die Kirche neben anderen Rechten vor allem die Schulaufsicht zu behaupten.

Anhang.

1. Politische Ideen. Infolge der staatlichen Umwälzung in Deutschland ist das Verlangen nach Klarheit über die Grundlagen und das Wesen des deutschen Staates groß geworden. Diesen Wünschen kommen zahlreiche neue Quellensammlungen und Einzeldarstellungen entgegen. Die von dem Leipziger Staatsrechtslehrer Richard Schmidt herausgegebene Sammlung „Bücher für staatsbürgerliche Bildung"[2]) bringt eine Auswahl von Schriften politischer Denker. Das groß angelegte Quellenwerk „Der deutsche Staatsgedanke" hat sich zur Aufgabe gestellt, das Werden des deutschen Nationalbewußtseins und der deutschen Staatsnation in den politischen Schriften der führenden Köpfe und in den Dokumenten des öffentlichen Lebens zu verfolgen und zur Anschauung zu bringen. Joachimsen[3]) gibt Auszüge aus den wichtigsten politischen Schriften von der Concordantia des Nikolaus von Cues bis zum Testament Friedrichs des Großen und schickt den Quellen eine Einleitung über die Entwicklung des deutschen Staatsgedankens vom 11. bis 18. Jahrhundert voraus. Rapp[4]), der sich schon

---

[1]) Rud. Hindringer, Das kirchliche Schulrecht in Altbayern von Albrecht V. bis zum Erlaß der bayrischen Verfassungsurkunde, 1550 bis 1818. Veröffentl. d. Görresgesellschaft. Paderborn, Schöningh, 1916.

[2]) Bücher für staatsbürgerliche Bildung. Herausg. v. Rich. Schmidt. 1. Ch. Dahlmann, Ein Wort über Verfassung, bearb. v. R. Oeschey. 2. Friedr. List, Über den Wert und die Bedingungen einer Alliance zwischen Großbritannien u. Deutschland, bearb. v. O. Jöhlinger. 3. Lord Bollingbroke, Das Bild eines patriotischen Königs. Ein Brief über den Geist des Patriotismus; bearb. v. G. Bergmann. (Reclams Universalbibliothek.)

[3]) Der deutsche Staatsgedanke von den Anfängen bis auf Leibniz u. Friedrich d. Großen. Zusammengest. u. eingeleitet v. P. Joachimsen. München, Drei Masken-Verlag, 1921. (= Der deutsche Staatsgedanke I 1.)

[4]) Großdeutsch-Kleindeutsch. Stimmen aus der Zeit von 1815—1914, ausgewählt u. eingeleitet von R. Rapp. München, Drei Masken-Verlag, 1922. (= Der deutsche Staatsgedanke. Deutsche Probleme I.)

in seinem 1920 erschienenen Buche über den deutschen Gedanken seit dem 18. Jahrhundert auf dem Gebiete der politischen Ideen betätigt hat, liefert ein buntes Vielerlei kurzer Quellenauszüge, um die Entwicklung des großdeutschen und des kleindeutschen Gedankens zu illustrieren; der Appetit des Lesers wird durch die Lektüre des Buches mehr gereizt als befriedigt. Wentzke[1]) bringt eine reichhaltige Auswahl aus den Reden der ersten deutschen Nationalversammlung, deren hohes geistiges Niveau immer wieder aufs neue Bewunderung erregt. Von den zahlreichen darstellenden Schriften sei hier nur das mannigfach gerühmte Büchlein von Zorn[2]) genannt. Wer darin eine geistesgeschichtliche Entwicklung des deutschen Staatsgedankens sucht, wird freilich enttäuscht sein; den Hauptinhalt bildet die Schilderung der deutschen und preußischen Staatsentwicklung. An der Hand der gewonnenen Ergebnisse wird die Weimarer Verfassung geprüft. Getadelt wird vor allem der überspannte Zentralismus, der von der geraden Linie der deutschen Staatsentwicklung abführe.

2. Allgemeine Darstellungen. Die deutsche Rechtsgeschichte von Fehr[3]) hält in ihrem Umfange ungefähr die Mitte zwischen den Werken von Schröder und Brunner. Während Schröder nur als Nachschlagewerk in Betracht kommt und Brunner einen gar zu knappen Überblick gibt, ist die Fehrsche Rechtsgeschichte ein anregendes und wissenschaftlich hochstehendes Buch, das trotz des beschränkten Raumes eine reiche Fülle von Stoff in übersichtlicher und lesbarer Form darbietet. Es ist daher zur Einführung besonders zu empfehlen. Inhaltlich dürftiger und weniger in die Tiefe dringend ist die preußische Rechtsgeschichte von Giese[4]), die in erster Linie als Lehrbuch für Studierende dienen soll und daher das Hauptgewicht auf straffe und übersichtliche Zusammenfassung des Stoffes legt. Mit Recht betont Giese die hohe Bedeutung des monarchischen Elements für die preußische Rechtsentwicklung, aber er scheint mir doch etwas über das Ziel hinauszuschießen, indem er den ersten meist herzlich unbedeutenden hohenzollernschen Kurfürsten zu viel Ehre antut, während die Stein-Hardenbergischen Reformen gar zu kurz behandelt und nicht ausreichend gewürdigt

---

[1]) Die erste deutsche Nationalversammlung und ihr Werk. Ausgewählte Reden, eingeleitet von P. Wentzke. München, Drei Maskenverlag, 1922. (= Der deutsche Staatsgedanke I 17.)

[2]) Ph. Zorn, Der deutsche Staatsgedanke. (= Schriften der Fichtegesellschaft. Deutscher Staat 1.) Leipzig, Voigtländer, 1921.

[3]) H. Fehr, Deutsche Rechtsgeschichte. (= Grundriß der Rechtswissenschaft 10.) Berlin u. Leipzig, Ver. wiss. Verleger, 1921.

[4]) F. Giese, Preußische Rechtsgeschichte. Übersicht üb. d. Rechtsentwicklung der preußischen Monarchie und ihrer Landesteile. Berlin u. Leipzig, Verein wiss. Verleger, 1920.

werden. In der preußischen Verfassungs-, Verwaltungs- und Rechtsgeschichte von Schmoller[1]) liegt der Hauptakzent auf dem 18. Jahrhundert. Die Darstellung ist einer Kollegniederschrift von 1886/87 entnommen, sie stammt also aus einer Zeit, als die Acta Borussica noch nicht erschienen waren. Infolgedessen genügt das Werk nicht mehr den modernen Ansprüchen. Konnte Giese Preußen als „das klassische Land der monarchischen Staatsform" und als „Musterstaat für die einigende und emporführende Kraft eines starken Königtums" rühmen, so ist die Schweiz der Volksstaat par excellence. Das Werk von Heusler[2]), dem ein in Basel gehaltenes Kolleg für Hörer aller Fakultäten zugrunde liegt, gibt, aus den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnissen heraus entwickelt, ein anschauliches und wohlabgerundetes Bild der schweizerischen Verfassungsgeschichte von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1848. Sander[3]) stellt die Geschichte des deutschen Städtewesens in einem weiten weltgeschichtlichen Rahmen dar.

3. Mittelalter. Eine vielseitige, gründliche und zuverlässige Einführung in die Methoden, Hilfsmittel, Quellen und Aufgaben der germanischen Rechtsgeschichte gibt das Buch des Freiherrn Claudius von Schwerin.[4]) Über die mittelalterlichen Anschauungen von Staat und Recht bietet der Aufsatz von Kern[5]) Aufschlüsse von hohem Wert. Er lehrt uns, daß das Mittelalter nur ein Recht kannte, das göttliche Recht, das von Anbeginn an da war, das nicht geändert werden kann und sich im Rechtsbewußtsein des Menschen offenbart. Die Eigenart der mittelalterlichen Rechtsentwicklung wird durch die geistvollen Ausführungen Kerns hell beleuchtet und verständlich gemacht. Niemand, der sich mit mittelalterlicher Rechts- und Verfassungsgeschichte beschäftigt, wird an diesen wichtigen Forschungen vorübergehen dürfen. In der neuen 3. Auflage von Meisters[6]) deutscher Verfassungsgeschichte des Mittelalters ist freilich von ihren Einwirkungen noch nichts zu verspüren. Das Buch erscheint in wenig veränderter Form; der Verfasser ist in der Berücksichtigung neuer Forschungsergebnisse sehr

---

[1]) G. Schmoller, Preußische Verfassungs-, Verwaltungs- und Finanzgeschichte. Berlin, Tägliche Rundschau, 1921.

[2]) A. Heusler, Schweizerische Verfassungsgeschichte. Basel, Frobenius A.-G., 1920.

[3]) P. Sander, Geschichte des deutschen Städtewesens. Bonn, Schroeder, 1922.

[4]) Cl. Freiherr v. Schwerin, Einführung in das Studium der germ. Rechtsgeschichte. Freiburg, Boltze, 1922.

[5]) F. Kern, Recht u. Verfassung im Mittelalter. Hist. Ztschr. 19, 1—79.

[6]) A. Meister, Deutsche Verfassungsgeschichte von den Anfängen bis ins 15. Jahrhundert. 3. Aufl. Leipzig, Teubner, 1922. (= Grundriß der Gesch. Wiss. II, 3.)

zurückhaltend gewesen. Rechtsgeschichtliches Neuland, das für vergleichende Forschung von besonderem Wert ist, erschließt Peterka[1]) in seiner Rechtsgeschichte der böhmischen Länder, deren erster Teil bis zu den Hussitenkriegen reicht. Keutgens[2]) „Deutscher Staat im Mittelalter" umfaßt eine Anzahl lose aneinandergereihter Einzeluntersuchungen, unter denen sich besonders das Kapitel über den Fürstenstand durch wertvolle, über Ficker hinausgehende Ergebnisse auszeichnet. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß das Werk von Ficker[3]) „Vom Reichsfürstenstande", von dem Punschart die beiden letzten Teile 1921 und 1923, also rund zwei Jahrzehnte nach dem Tode des Autors, herausgebracht hat, überflüssig oder veraltet sei. Die Arbeit ist in erster Linie eine kritisch gesichtete und systematisch geordnete Stoffsammlung und besitzt als solche bleibenden Wert wie die Verfassungsgeschichte von Waitz. Eine wertvolle Bereicherung der verfassungsgeschichtlichen Literatur stellen trotz einiger Entgleisungen die Forschungen von Waas[4]) über Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit dar. Waas sieht in der Vogtei im Gegensatz zu der herrschenden Anschauung nicht ein Amt, dessen Inhaber sich erst im Laufe der Zeit Herrschaftsrechte angemaßt habe, sondern leitet sie aus der altgermanischen Muntgewalt ab; sie sei von Anfang an Herrschaft gewesen. Im Gegensatz zu Zeumer und Below leugnet er den öffentlich-rechtlichen Ursprung der Bede und erklärt sie für eine Abgabe an den Muntherren und Vogt. Durch die Untersuchungen von His und Hirsch, denen sich die Arbeit von Amira über die Todesstrafen im Mittelalter anreiht, hat unsere Kenntnis der mittelalterlichen Strafgerichtsbarkeit eine bedeutende Vertiefung erfahren. His[5]) hat in dem ersten Teile seines Werkes über das Strafrecht des Mittelalters ein erstaunlich reichhaltiges Quellenmaterial zusammengetragen und verarbeitet. Das Systematische steht bei ihm ganz im Vordergrunde, während der Entwicklungsgedanke etwas zu kurz kommt. Um so stärker wird dieser in dem scharfsinnigen

---

[1]) O. Peterka, Rechtsgeschichte der böhmischen Länder. I. Geschichte des öffentlichen Rechts und die Rechtsquellen in der vorhussitischen Zeit. Reichenberg, Gebr. Stiepel, 1923.

[2]) F. Keutgen, Der deutsche Staat i. Mittelalter. Jena, G. Fischer, 1918.

[3]) J. Ficker, Vom Reichsfürstenstande. Forschungen z. Gesch. d. deutschen Reichsverfassung zunächst im 11. u. 12. Jahrh. Bd. II 2 u. 3, bearb. v. Punschart. Graz, Moser, 1921 u. 1923.

[4]) Ad. Waas, Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit. I u. II. Berlin, Weidmannsche Buchhandlg., 1919 u. 1923. (= Arbeiten z. deutschen Rechts- u. Verf.-Gesch. Nr. 1 u. 5.)

[5]) R. His, Das Strafrecht des deutschen Mittelalters. I. Die Verbrechen u. ihre Folgen im allgemeinen. Leipzig, Weicher, 1920.

und ergebnisreichen Buche von Hirsch[1]) betont. Der Verfasser zeigt, daß die Gerichtsbarkeit des hohen Mittelalters nicht so einheitlich war, wie man bislang angenommen hatte. An die Stelle der Zweiteilung der karolingischen Gerichte trat im Laufe der Zeit die Dreiteilung in Grafen-, Vogt- und Niedergerichte. Aus den Hochgerichten wurden reine Blutgerichte. Die Wandlung der Gerichtsverfassung ging Hand in Hand mit einer Verschärfung des Strafrechts, indem die peinliche Justiz sich auf Kosten des milderen Bussensystems ausdehnte. Über die Entstehung der mittelalterlichen Stadtverfassung verdienen zwei Arbeiten hervorgehoben zu werden; sie haben zwar jede nur eine einzelne Stadt zum Gegenstande, gehen aber an Bedeutung über den Rahmen des Lokalen hinaus. Beide kommen zu ganz verschiedenen Resultaten. Rörig[2]) führt die Gründung von Lübeck auf ein Unternehmerkonsortium zurück, aus dem später der Stadtrat entstanden sei; das Herrschaftsorgan sei also älter als die Gemeinde gewesen. Koebner[3]) sucht dagegen an dem Beispiel von Köln zu zeigen, daß die Stadtverfassung die vorherige Bildung der bürgerlichen Gemeinde zur Voraussetzung habe; aus dieser hätten sich organisch die städtischen Selbstverwaltungsorgane entwickelt. Über den Rahmen des Landschaftlichen gehen auch die Resultate von zwei neuen Arbeiten über die niederrheinische Territorialgeschichte hinaus. Die gründlichen Forschungen von Aubin[4]) und von Ilgen[5]) geben ein vielseitiges Bild von dem Werdegang der deutschen Territorien und deren Gerichts- und Verwaltungsorganisation. Molitor[6]) bietet eine gründliche quellenmäßige Darstellung der Reichsreformbestrebungen vor der schöpferischen Periode Maximilians I. und Bertholds von Henneberg. Unter den neuerschlossenen Rechtsquellen sei besonders auf das von Herbert Meyer[7]) herausgegebene Mühlhäuser Rechts-

[1]) H. Hirsch, Die hohe Gerichtsbarkeit im deutschen Mittelalter. Reichenberg, Sudetendeutscher Verlag, 1922.

[2]) Fr. Rörig, Der Markt von Lübeck. Topographisch-statistische Untersuchungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit 1 Karte. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1922.

[3]) R. Koebner, Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Bonn, Hanstein, 1922.

[4]) H. Aubin, Die Entstehung der Landeshoheit nach niederrheinischen Quellen. Berlin, Ebering, 1920.

[5]) Th. Ilgen, Quellen zur inneren Geschichte der rheinischen Territorien. Herzogtum Kleve. I. Ämter und Gerichte. Die Entstehung der Ämterverfassung und die Entwicklung des Gerichtswesens vom 12. bis 16. Jahrh. Bd. I. Darstellung. Bonn, Hanstein, 1921.

[6]) E. Molitor, Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts bis zum Tode Kaiser Friedrichs III. Breslau, Marcus, 1921.

[7]) H. Meyer, Das Mühlhäuser Reichsrechtsbuch aus dem Anfange des 13. Jahrh. Deutschlands ältestes Rechtsbuch. Weimar 1923.

buch hingewiesen, das älteste deutsche Rechtsbuch, welches wir besitzen. Von den Reichstagsakten ist die ältere Reihe zuerst wieder in den Gang gekommen. Der neue von Herre[1]) bearbeitete Band umfaßt die Zeit von 1441—1442.

4. Neuzeit. Im Gegensatz zu der mittelalterlichen Verfassungsgeschichte in Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft hat die Verfassungsgeschichte der Neuzeit von Hartung[2]) gegenüber der ersten Auflage, die seinerzeit ganz aus dem Rohen gearbeitet werden mußte und noch mit mancherlei Mängeln behaftet war, durch bessere Anordnung und schärfere Durchdringung des Stoffes ganz erheblich gewonnen. Auch die neu angefügten Kapitel über die Entwicklung seit 1914 zeichnen sich durch anerkennenswerte Klarheit und Sachlichkeit aus. Zu bedauern ist, daß der Verfasser an der besonders von Hashagen mit Recht gerügten Nichtberücksichtigung der politischen Ideen, welche doch die eigentlichen treibenden Kräfte der Entwicklung sind, festgehalten hat. Der 2. Teil von Schröders[3]) Rechtsgeschichte enttäuscht ein wenig durch seine Dürftigkeit. Wenn für das Mittelalter über 800 Seiten in Anspruch genommen worden sind, so ist die Neuzeit, die auf 150 Seiten zusammengedrängt ist, doch wohl etwas gar zu stiefmütterlich weggekommen. Immerhin ist der 2. Teil schon wegen des Registers unentbehrlich.

Th. Mayer[4]) ergreift in der Streitfrage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Behördenorganisation in Deutschland das Wort. Er bestätigt auf grund neuer Aktenstudien die wesentlichsten Resultate Walthers: nicht Burgund sei das Vorbild gewesen, sondern die neue Organisation sei vornehmlich in Tirol ohne Zutun Maximilians I. organisch erwachsen und von hier aus auf andere Territorien übertragen. Das Quellenmaterial für die brandenburgisch-preußische Verwaltungsgeschichte ist durch einen neuen Band der Protokolle und Relationen des Geheimen Rates in der Zeit des Großen Kurfürsten — der Bearbeiter ist der verstorbene Breslauer Archivdirektor Meinardus[5]) — und durch zwei neue Bände der

---

[1]) Reichstagsakten. Hsg. durch d. hist. Komm. d. bayr. Akad. d. Wiss. Bd. 16, 1. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedr. III. 1441—1442. Hrsg. von H. Herre. Gotha, Perthes, 1921.

[2]) Fr. Hartung, Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrh. bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 1922. (= Grundriß der Gesch.-Wiss. II 4.)

[3]) R. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 6. verb Auflage. Fortgeführt v. E. Frh. v. Künßberg. 2. Tl. Leipzig, Veit u. Co., 1923.

[4]) Th. Mayer, Die Verwaltungsorganisation Maximilians I. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Innsbruck, Wagner, 1920.

[5]) Protokolle und Relationen des brandenburgischen Geh. Rates aus der Zeit des Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Hrsg. von O. Meinardus. Bd. 7 1. (= Publikat. aus d. preuß. Staatsarch. 91.) Leipzig, Hirzel, 1919.

Acta Borussica, deren Herausgeber Rachel, Haß und Peters[1]) sind, bereichert worden. Mit der Verwaltungsorganisation der preußischen Grenzmarkenprovinzen im Westen und Osten nach dem Jahre 1815 beschäftigen sich die Arbeiten von Bär und Laubert. Bär[2]) schildert in nüchterner aktenmäßiger Darstellung die Einrichtung der preußischen Verwaltung in den Rheinlanden und verfolgt die Entwicklung der Provinzialbehörden bis zur Gegenwart. Laubert[3]) gibt in gedrängter Kürze — das Werk war ursprünglich auf drei Bände berechnet — ein Bild der gesamten Verwaltungstätigkeit in der Provinz Posen bis zum Jahre 1848. In der Darstellung stehen die nationalen und politischen Fragen stark im Vordergrunde. Laubert will zeigen, daß die angebliche Unterdrückung der Polen unter preußischer Herrschaft eine Legende sei, und rückt die von Preußen geleistete Kulturarbeit in ein helles Licht.

Leipzig. Manfred Stimming.

OSTEUROPA.[4])

Der Begriff „slawische Kultur" ist nicht eindeutig; die Zugehörigkeit der einzelnen slawischen Völker zum orthodoxen oder römischen Christentum beeinflußte und modifizierte die einzelnen slawischen Kulturinhalte in Form und Qualität so gewaltig, daß die Begriffe östliche und westliche d. i. an Byzanz oder Rom gebildete slawische Kultur trotz mancher Wesensgleichheit der einzelnen Völkerschaften die schärfsten Gegensätze in sich begreifen. Es wirken bei der Entwicklung der einzelnen slawischen Kulturen naturgemäß auch geographische und rassenpsychologische Momente mit, die manchen charakteristischen Zug dieser eigenartig entwickelten Kulturen erklären, wenn auch dabei die geographische Beeinflussung nicht überschätzt werden darf. Wesentlicher ist bei der Beurteilung des slawischen Kulturproblems die Frage der Rassenmischung. Es ist nicht gleichgültig, ob der Slawe sich mit

1) Acta Borussica. Denkmäler der preuß. Staatsverwaltung im 18. Jahrh. Bd. II 2: Die Handels-, Zoll- und Akzisepolitik Preußens von 1713—1740, bearb. von Rachel. Bd. XI 1: Behördenorganisation und allgem. Staatsverwaltung. Akten von Anfang 1756 bis Ende 1757. Bearb. von Haß und Peters. Berlin, Parey, 1922.

2) M. Bär, Die Behördenverfassung der Rheinprovinz seit 1815. (= Publikat. d. Gesellsch. f. rhein. Gesch. 35.) Bonn, 1919.

3) M. Laubert, Die Verwaltung der Provinz Posen von 1815—1847. Breslau, Priebatsch, 1923.

4) Leider war es nicht möglich, den Bericht bis in die neueste Zeit fortzuführen; ein künftiger Bericht wird das Versäumte nachholen.

Die Schriftl.

stammesverwandten indogermanischen Nachbarn oder mit wesensfremden mongolischen Finnen und Tataren vermischte. Das orthodoxe byzantinische Christentum, selbst immer mehr orientalischen Einflüssen unterlegen, fand bei den mit mongolischem Blut vermischten Ost- und z. T. auch Südslawen gut vorbereiteten Boden und leichten Eingang, während das römische Christentum sich bei den Westslawen derselben Kampfmittel bedienen mußte, die es schon vorher bei Kelten und Germanen erprobt hatte. Mit der Annahme des byzantinischen Christentums waren der kulturellen Entwicklung der Ostslawen die engsten Grenzen gezogen und ihr Weg auf Jahrhunderte vorausbestimmt; für die Westslawen dagegen bedeutete der Anschluß an Rom und damit an die westliche Kulturwelt Stellungnahme zu den großen Problemen des Abendlandes, wodurch ihre Kulturentwicklung im Gegensatz zu ihren östlichen Stammesverwandten in „europäische" Bahnen gelenkt wurde. Die Verschiedenheit der beiden großen slawischen Kulturrichtungen an Inhalt und Auswirkung hat unter den slawischen Völkern eine Trennung vollzogen, die weder Slawophilie noch Panslawismus, wie begeisterte Anhänger sie auch im Osten oder Westen gefunden hatten, je zu überwinden vermochten. Rußlands Herrschaft über Polen wäre selbst bei mildestem Regime von diesen als brutalste Unterdrückung empfunden worden; der westliche Kulturgeist lehnt sich instinktiv gegen eine Überordnung des „halbbarbarischen" Ostens auf.

Das an Ausdehnung und Kopfzahl die übrigen slawischen Länder gewaltig überragende Rußland hat bei der Behandlung allgemein slawischer Fragen bei uns stets im Vordergrund des Interesses gestanden; andere uns kulturell viel näher stehende Slawen wie Polen oder Tschechen sind fast bis auf unsere Tage dem Durchschnittseuropäer kaum mehr als dem Namen nach bekannt geworden. Rußland erschien dem Westeuropäer stets in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt, das große Geister wie Dostojewskij oder Tolstoj gelegentlich lichteten; man erwartete von dort stets irgendeine Offenbarung oder einen Propheten, der der müden westlichen Kultur neue Wege zeigen würde. Man verzieh in diesem dunkeln Gefühl der Erwartung von etwas Großem, wo man anderen geflucht hätte; man verschlang die Geistesprodukte der russischen Großen und interpretierte und kommentierte sie, um die erwarteten Propheten für die Menschheit zu entdecken. Die mangelnde Kenntnis des wirklichen Rußland mochte bei dem Westeuropäer solche Vorstellungen erzeugt haben, ist er doch nicht imstande, die ihm durch fremde Schrift und Sprache verschlossenen Geisteserzeugnisse selbst zu studieren oder zu prüfen, und an zuverlässigen Darstellungen des russischen Geisteslebens fehlte es lange.

Mit dem Anbruch unseres Jahrhunderts trat eine erfreuliche Wendung zum Bessern ein: vorbereitet durch zahlreiche Einzel-

behandlungen des slawischen Problems erschien eine stattliche Reihe größerer und kleinerer Werke gerade über Rußland, die geeignet erscheinen, alte Vorurteile über den slawischen Osten zu beseitigen und einer objektiveren Auffassung für die Vorgänge im heutigen Rußland Platz zu machen.

In erster Linie sei hier des gewaltigen Werkes des bekannten Prager Philosophen und Politikers Th. G. Masaryk „Rußland und Europa“[1]) gedacht, das eine große Lücke in der Literatur über russische Kultur und Geistesleben ausfüllt. Mit großer Sachkenntnis und klarem Urteil schildert Masaryk im vorliegenden ersten Band die geographische Weltstellung der russischen Slawen und die dadurch bedingte Vermischung mit den oft wechselnden Nachbarn. Er weist den angeblich unkriegerischen Charakter der Slawen zurück, der sich mit ihrer großen Freiheitsliebe nicht vereinbaren lasse. Im wesentlichen hatten es die alten Russen mit nomadisierenden Jäger- oder Fischervölkern zu tun, die auf niederer Kulturstufe standen und sich ohne größere Kämpfe zurückzogen. Im Gegensatz zu anderen Forschern will Masaryk dem tatarischen Einfluß auf die russische Psyche weniger Bedeutung beimessen als dem polnisch-litauischen bzw. schwedisch-deutschen. Er gibt zwar zu, daß das Tatarenjoch die kulturelle Entwicklung der Russen „aufgehalten oder doch verlangsamt“ hat, glaubt aber, daß die Russen vom deutschen Ritterorden, Polen und Schweden in militärischer und administrativer Beziehung mehr lernen konnten. Es ist aber fraglich, ob der polnische oder schwedische Einfluß in jener Zeit überhaupt Moskau erreichte. Viel Raum gewährt Masaryk dem altslawischen Agrarkommunismus, der im Mir und der Zadruga (Dorf- und Hauskommunion) charakteristischen Ausdruck findet. Treffend ist der Einfluß des byzantinischen Christentums auf Staat und Volk geschildert; der Mangel an Bildung machte dem russischen Volk den inneren Gehalt des Christentums unverständlich, nur Kultus und Kirchenzucht wurden aufgenommen, und der alte Polytheismus bestand noch lange weiter. Ungeheuer war der Einfluß der Klöster mit ihren Mönchsregeln und Askese; sie beherrschten geistig das ganze Rußland, auch wenn die Mönche gelegentlich einen wenig asketischen Lebenswandel führten. Moskau wurde nach dem Falle Konstantinopels „drittes Rom“, sein schließlicher Sieg über die muhammedanischen Tataren befestigte sein Ansehen ungemein, es wurde „zur vollendeten Theokratie“ (Cäsaropapismus). Trotz aller Abschließung konnte jedoch Moskau den Geist der Reformation

1) Th. G. Masaryk, Rußland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Rußland. Erste Folge. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. 1. Bd. Jena 1913, Eugen Diederichs. 387 S.

nicht fernhalten; von Litauen und Polen aus, von Schweden und den Ostseeprovinzen gelangte der Protestantismus bis nach Moskau, wo in der „Sloboda" (Vorstadt) zahlreiche deutsche Protestanten sich ansiedelten (Ende des 17. Jahrh.). Somit waren die Vorbedingungen zu Peters großem Reformwerk gegeben. Masaryk schildert nun ausführlich die Europäisierung Rußlands durch Peter den Großen. Das theokratische Moskau wird verweltlicht, der Staat der Kirche übergeordnet und Rußland wird europäische Großmacht. Während durch die Angliederung der Ostseeprovinzen der deutsche Einfluß sich geltend machte, wurde unter dem „aufgeklärten" Despotismus Katharina II. der französische Einfluß überwiegend: Deutschland lieferte Gelehrte, Handwerker und Kaufleute, Frankreich Ärzte, Schauspieler und Tanzmeister. Wie schlimm auch die durch die französische Revolution unter Paul I. und Alexander I. eingetretene Reaktion für Rußland war, die Vorbedingungen für die Abschaffung der Leibeigenschaft waren gegeben. Mit der 1861 erfolgten Bauernbefreiung setzten auch „administrative" Reformen ein, um die sich aber die alten Stände und die Bureaukratie wenig kümmerten. Die politischen Verhältnisse entwickelten sich weiter, die Reformen durften auch nicht vor der absoluten Monarchie haltmachen, das Verlangen nach Einführung einer Konstitution läßt zahlreiche Geheimbünde entstehen, denen schließlich die Zaren zum Opfer fallen; aber erst das Jahr der Niederlage des russischen Absolutismus in der Mandschurei brachte Konstitution und Duma.

Der meisterhaften Darstellung der äußeren und inneren Verhältnisse Rußlands vom Anbeginn seiner Geschichte bis zum Jahre 1905 flicht Masaryk am Schlusse des ersten Teils ein kurzes Resümee über die Probleme der russischen Geschichts- und Religionsphilosophie ein, um im zweiten Teil „Skizzen zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie" glänzende Charakterbilder einzelner typischer Vertreter des russischen Geisteslebens im 19. Jahrhundert zu bringen. Er beginnt mit dem seltsamen Bewunderer des europäischen Katholizismus Čaadajev, den er den ersten russischen Geschichtsphilosophen nennt und dessen Einfluß sich bis auf Puschkin und Dostojewskij nachweisen läßt. Sein ursprünglich französisch erschienenes philosophisches Schreiben („Lettres sur la philosophie de l'histoire", 1829), erst 1836 von Nadeshdin im „Moskauer Teleskop" russisch veröffentlicht, wirkte geradezu revolutionierend auf die damalige russische Gesellschaft. Er beklagt darin die absolute Armut Rußlands an Geschichte und Ideen, weshalb es der Welt auch nicht einen Gedanken gegeben habe. Die erstarrte und isolierende byzantinische Kirche habe Rußland unter ein schlimmeres Joch gebeugt als die Tatarenherrschaft. Er wies auf die glorreiche Tradition des europäischen Katholizismus hin, der die große französische Kultur geschaffen habe, und preist an-

drerseits England als Beispiel eines wahrhaft religiösen Landes. Aber nicht Čaadajev allein war für den Katholizismus eingetreten, das „Katholisieren“ war damals Mode, ja mehrere hohe Aristokraten traten zum Katholizismus über, und selbst Alexander I. setzte große Hoffnungen auf den Papismus. Nach Čaadajev widmet Masaryk zwei Kapitel der Entstehung zweier großer, weit über Rußland hinaus wirkender Richtungen, des Slawophilentums und des Panslawismus. Der Begründer der Slawophilie ist Kirejevskij, der im Gegensatz zu Čaadajev das Heil in Rußland sucht, denn nur dessen wahres Christentum könne auch den Westen erlösen. Nach ihm hat die europäische Kultur bereits ihr Ziel erreicht und braucht, um weiterleben zu können, den russischen Messianismus. Mit Kirejevskij verteidigt Chomjakov die Slawophilie, nur in weit nationalerem Sinne; ihm schließt sich J. F. Samarin an, der gleichzeitig ein großer Verehrer der westlichen Kultur bleibt. Mit J. Aksakov und N. Danilevskij beschließt Masaryk die Reihe der Slawophilen, um dem aus Böhmen kommenden Panslawismus einige Seiten zu widmen. Die nationale Wiedergeburt der Tschechen und anderer slawischer Völker erweckte das Gefühl der Zusammengehörigkeit und ließ ein Einigungsprogramm entstehen, das nur ideell durchgeführt werden sollte. Die Ähnlichkeit der slawischen Sprachen, das Aufblühen der Slawistik, die Verquickung politischer Interessen slawischer Völker in Österreich und auf dem Balkan und nicht zuletzt das Beispiel panromanistischer und pangermanistischer Bestrebungen hatten die Idee des Panslawismus entstehen lassen, die Dobrovský und vor allem der von Herder beeinflußte Kollár leidenschaftlich predigten. 1848 konnte sogar ein allslawischer Kongreß in Prag abgehalten werden. In Rußland fand jedoch der Panslawismus zunächst keinen Eingang, Nikolaus I. fürchtete, die Vereinigung aller slawischen Völker würde „zum Verderben Rußlands“ führen. Aber das Bild änderte sich bald: der Panslawismus wurde in Rußland zum „Panrussismus“ und spielte als solcher bis zum Weltkrieg 1914 stets eine nicht zu unterschätzende Rolle. Der akademische Panslawismus mußte an den Gegenpolen „orthodox“ und „katholisch“ scheitern. Masaryk warnt eindringlich vor einer Unterschätzung des Russismus, der über 170 Millionen Seelen in Europa und Asien verfügt. Nach einem abschließenden Urteil der Slawophilie wendet sich Masaryk den russischen „Westlern“ zu, deren überragendem Haupt V. G. Belinskij er in langen kritischen Betrachtungen gerecht zu werden versucht. Die Bedeutung der Westler für Rußland ist eine weit größere als die der Slawophilen; der wichtigste Unterschied zwischen beiden Richtungen lag in der Stellungnahme zu den kirchlichen und metaphysischen Fragen: die Westler lehnten die kirchliche Orthodoxie energisch ab, aber sie spalteten sich unter dem Einfluß von Hegels Rationalismus in ein konser-

vatives und liberales Lager. Während die Slawophilen nur für „innere" Reform auf moralischem und religiösen Gebiet eintraten, verlegten die Westler ihr Hauptstreben auf die „äußere" Reform, auf politisches Gebiet und wurden schließlich „Radikale" und „Revolutionäre" (Herzen, Bakunin). Die Frage der Nationalität faßten sie im Sinne des Humanismus kosmopolitisch auf („die Hauptsache ist, Menschen, nicht Slawen zu sein", sagte der Historiker Karamzin), ja die linken Westler wurden faßt ausschließlich antinational, während ihre rechtsstehenden Freunde ihre Abneigung gegen die Freiheitsbestrebungen der Polen nicht verbargen, Belinskijs Auffassung gipfelt in dem Satze, „daß das allgemein Menschliche historisch in bestimmten Nationalitäten seinen Ausdruck findet"; den Kosmopolitismus der Humanisten lehnte er ab. Belinskijs Einfluß auf die heranwachsende Jugend seiner Zeit war groß; in zahllosen Artikeln und Kritiken (die nach seinem Tode in 12 starken Bänden herausgegeben wurden) trat er mit Begeisterung für Verbreitung freiheitlicher Ideen ein, bis ihn ein allzu früher Tod vor dem Kerker bewahrte. Er starb mit 37 Jahren (1848) und alles, was er schuf, war Vorbereitung von etwas Großem, das er nicht mehr schaffen durfte. Von ungeheuerer Lernbegier ergriffen, machte er sich mit den großen philosophischen Systemen des Westens bekannt; am meisten wirkten auf ihn Hegel und Feuerbach. Er lehnte den extremen Subjektivismus und egoistischen Individualismus ebenso entschieden ab wie den extremen Objektivismus, der nach ihm nur zum Aberglauben führe. Der Aberglaube und Mystizismus der russischen Kirche wurde von ihm stets leidenschaftlich bekämpft. Als sein Freund Gogol, dessen Richtung er stets verteidigt hatte, sich später in den Schoß der Kirche zurückfand und sogar die Leibeigenschaft zu entschuldigen versuchte, richtete er vom Ausland aus an Gogol einen scharfen Absagebrief, der für die damalige Intelligenz ein Glaubensbekenntnis wurde (Dostojewskij büßte mit vielen andern das Vorlesen dieses Bekenntnisses mit der Verbannung nach Sibirien!). Hoch muß der Einfluß Belinskijs auf die russischen Dichter bewertet werden; er entdeckte Puschkin bald nach dessen ersten Veröffentlichungen und erkannte in ihm und Gogol das „positiv Russische". Die Literatur ist ihm „das Bewußtsein und Bewußtwerden des Volkes", der Dichter das Organ des Volkes und nicht einer einzelnen Partei.

Neben Belinskij darf eine eigentümliche Gestalt der russischen Kritiker nicht vergessen werden, Apollon Grigorjew. Für ihn gibt es keinen Gegensatz mehr zwischen Slawophilen und Westlern, nachdem Puschkin die „organische Synthese" beider Richtungen hergestellt habe. Nach ihm hat Puschkin die Byronschen Typen übernommen und „durchlebt", als Russe aber mußte er sie ablehnen und neue d. h. echt russische Typen schaffen; Puschkin ist

also der reinste Ausdruck der russischen Seele. Grigorjew sieht als vornehmste Aufgabe, das Neue aus dem Westen nicht wie Lermontow einfach zu kopieren, sondern zu verarbeiten und weiteres Neues, Russisches daraus zu bilden, und tritt durch seine Methode der Kritik für eine Synthese der slawophilen und westlerischen Richtungen ein.

Das Schlußkapitel vorliegenden Bandes widmet Masaryk einem der größten russischen Schriftsteller, Alexander Herzen, dem „Voltaire des Nordens", wie er genannt worden ist. Herzen wandelte anfangs in den Bahnen Belinskijs, aber bald war es dem freimütigen Kritiker unmöglich, seine Tätigkeit in der Heimat fortzusetzen; nach wiederholten Verbannungen und Gefängnisstrafen wanderte er 1847 ins Ausland, um nie wieder in die Heimat zurückzukehren. Seine Zeitschriften „Polarstern" (Polarnaja zvezda) und „Glocke" (Kolokol) verschafften ihm Weltruf. In seinen zahlreichen Schriften verstand er in einer Sprache zu reden, die zu Herzen ging und nie ihre Wirkung verfehlte. Er war mit den Werken der großen europäischen Denker innig vertraut und machte unter ihrem Einfluß verschiedene Entwicklungsphasen durch. Er kritisierte schonungslos nicht nur die Verhältnisse in Rußland, sondern auch die Mängel des liberalen Europa, und nie verlor er den Glauben an Rußland. Trotz aller mystischen Neigungen versucht er stets sich auf der Linie des französischen und englischen Positivismus zu halten. Er begrüßt den russischen „Nihilismus" als „eine erhabene Erscheinung in der russischen Entwicklung", als „widerspruchsloses Annehmen aller Konsequenzen", tritt für harmonische Verbindung der beiden Gegensätze Subjektivismus und Objektivismus ein und sieht den höchsten Fortschritt in der Philosophie Hegels. Politisch erstrebt er die soziale Republik, ohne die Utopien der französischen Sozialisten zu teilen, und lehnt mit Bakunin Marx ab. Sein „russischer Sozialismus" ist positivistische materialistische Anschauung und kennt keinen ökonomischen Materialismus. Er tritt warm für die Bauernbefeiung ein; die soziale Revolution ist das Mittel, um das Ziel d. i. die politische Revolution zu erreichen. Der Bauer („mužik") ist der Mensch der Zukunft in Rußland, ruft Herzen aus. Und doch wurde nach dem polnischen Aufstand von 1863 Herzens Einfluß auf die russische Gesellschaft geringer, zum Teil durch seine Parteinahme für Polen. Herzen war ein echter Russe, reich ausgestattet mit der bekannten ‚weiten' russischen Natur und den mit ihr verbundenen Extremen und Inkonsequenzen; schnell begeistert von einer neuen Idee, um bald darauf wieder von ihr ‚entzaubert' zu sein; oft nicht mutig genug, sein kühnes Wort in Tat umgesetzt zu sehen oder die Konsequenzen aus seiner Lehre zu ziehen, so daß ihn die radikal gesinnte neue Generation geradezu als konservativ empfand und er ihr mehr und mehr entfremdet

wurde. Er endete schließlich in geistiger Vereinsamung, von den alten Freunden verlassen, und verstand nicht mehr die Bedürfnisse der neuen Generation."

Soweit Masaryks Buch. Obwohl er nur lose Skizzen bietet, läßt sich der Faden der inneren Entwicklung im kulturellen Leben Rußlands von Anfang an faßt lückenlos verfolgen. Masaryks persönliche Stellungnahme zu den einzelnen Problemen mag hie und da zur Kritik herausfordern, im ganzen ist das in überzeugender Sprache geschriebene Buch nicht nur für den Laien eine reiche Quelle der Belehrung; es überrascht durch seine Vornehmheit und Größe der Auffassung.

In ähnlicher Weise wie Masaryk sucht Hettner[1]) in seinem Rußlandbuche der inneren Kulturentwicklung des östlichen Riesenreiches gerecht zu werden durch steten Hinweis auf den Zusammenhang mit geographischen und ethnologischen Momenten. Nach einer mit zahlreichen Kartenskizzen versehenen treffenden Darstellung der Natur des Landes gibt Hettner eine kurze Übersicht der russischen Staatenbildungen und unterscheidet drei Hauptakte der Ausbreitung des Russentums. Der erste Akt ist das friedliche kolonisierende Vordringen der Russen in das finnische Waldgebiet, d. h. in die Siedlungsgebiete der kleineren finnischen Völkerschaften wie Syrjänen, Wotjaken, Tscheremissen, Mordwinen; der zweite Akt kennzeichnet sich durch das Vordringen der Russen in das südliche Steppenland, wo sie auf zähen Widerstand der dort stets wechselnden Nomadenbevölkerung stießen; aber schließlich siegte der russische Kolonist und Ackerbauer über den tatarischen Wanderhirten. Der dritte Akt vollzieht sich mit der Eroberung der baltischen Küstenländer und des polnisch-litauischen Reiches. Die Russen trafen hier Völker von höherer oder mindestens gleicher Kultur an, die sie zwar unterjochen, aber niemals kulturell sich angliedern konnten. Die fast einzig in der Weltgeschichte dastehende Ausbreitung des Russentums bis nach dem asiatischen Osten läßt sich durch das Fehlen jeglicher natürlicher Schranken in dem ungeheuren Gebiet erklären. Somit weicht die Entwicklungsgeschichte der russischen Kultur von der westeuropäischen wesentlich ab; die aus dem Westen eindringende europäische Kultur konnte auf dem wenig geeigneten Boden nur langsam Fortschritte machen und nur auf einen kleinen Teil der Bevölkerung einwirken. Außerdem ist die europäische Kultur von den Russen in „ziemlich fertigem Zustand und rein rezeptiv" übernommen worden, ohne weiter ausge-

1) Rußland. Eine geographische Betrachtung von Volk, Staat und Kultur. Von Dr. Alfred Hettner. 2. erw. Auflage des Werkes: Das europäische Rußland. Mit 23 Textkarten. Leipzig u. Berlin 1916, Teubner. IX, 356 S.

baut und verarbeitet worden zu sein; daher auch der Eindruck kultureller Unfertigkeit und Unselbständigkeit, den der Europäer in Rußland heute noch empfängt. Der Einfluß Europas blieb auf die oberen Klassen der russischen Gesellschaft beschränkt, während die Masse des Volkes und vor allem die Bauern Halbasiaten geblieben sind. Bei der Charakteristik der russischen Volksseele will Hettner die unmittelbaren Einflüsse der Landesnatur nicht überschätzt wissen, sondern eher die Kulturstufe und Lebensweise des russischen Volkes geltend machen. Der russische Bauer, der mehr als 80 Prozent der gesamten Bevölkerung ausmacht, steckt mit seinem Denken, Fühlen und Wollen noch ganz im Mittelalter; sein schlecht entwickelter Sinn für die Zeit, die er am liebsten träumend vertrödelt, macht ihn energielos, willensschwach. Er ist Fatalist und trägt stumm sein Leid; es fehlt ihm jegliche Initiative und Ausdauer, seine Tugenden sind passiver Natur. Er zeigt große Anpassungsfähigkeit selbst bei den elendesten Lebens- und Daseinsbedingungen, aber er kann sich nicht zügeln und wird im Affekt zur grausamsten Bestie; seine sprichwörtliche Gutmütigkeit schützt ihn nicht vor äußerster Roheit. Dem ungebildeten Bauerntum steht eine, wenn auch oft recht oberflächlich mit europäischer Kultur bekannt gewordene Oberschicht gegenüber, die das niedrig stehende Bauerntum kulturell noch wenig beeinflußt hat und in ihrem Machtbewußtsein es oft an skrupelloser Ausbeutung der unteren Schichten nicht hat fehlen lassen. Die sogenannte Intelligenz, aus allen Schichten der Bevölkerung stammend, sucht die krasse Unkultur unter Einsetzung aller ihr zur Verfügung stehenden Kräfte zu bekämpfen, wobei sie Widerstände zu überwinden hat, die in den Werken der großen Dichter und Schriftsteller beredten Ausdruck gefunden haben. Nach ausführlichen trefflichen Schilderungen der Verkehrsverhältnisse, Volkswirtschaft und Industrie in Rußland geht Hettner im zweiten Teil zu einer politischen Betrachtung des russischen Reiches über und widmet der russischen Eroberungspolitik breiten Raum. Hettner kommt zu dem Schlusse, daß eine „über die natürliche Bestimmung hinausgehende Ausdehnung des russischen Reiches“ als ein Schaden der Menschheit betrachtet werden müsse; er sieht in der Eigenart der russischen Kultur keinen Fortschritt für die Menschheit und glaubt nicht, daß das russische Volk dazu berufen sei, „der Menschheit das Heil zu bringen“.

Auch Pantenius kommt in seiner ausgezeichneten „Geschichte Rußlands“ nicht zu besseren Resultaten.[1]) Er schreibt den russischen Eroberungen eine verhängnisvolle Rückwirkung auf die geistige

---

1) Geschichte Rußlands von der Entstehung des russischen Reiches bis zur Zeit vor dem Weltkriege. Von Th. H. Pantenius. 2., verm. Aufl. Mit 1 Karte. Leipzig 1917, R. Voigtländer. XV, 421 S.

Kultur des Volkes zu, indem die ungeheure Ausdehnung der neu erworbenen Länder dem Mutterland zu viel intelligente Kräfte zu bloßen Verwaltungszwecken wegnahmen. Die Länder wuchsen, und das Volk verarmte. Erst wenn der Expansion Rußlands endgültige Grenzen gesetzt sind, kann sich das Volk auf sich selbst besinnen und seine grauenhafte Unkultur beseitigen; denn Rußland muß in die Reihe der Kulturvölker eintreten, um seine schließliche Mission erfüllen zu können: die Vorhut in dem künftigen Kampfe zwischen Europa und Asien zu übernehmen, wenn einst die jenseits der russischen Grenzen wohnenden 400 Millionen Mongolen gegen die europäische Kultur nach Westen ziehen. Pantenius belebt die Darstellung der einzelnen historischen Vorgänge in Rußland durch anschaulich geschilderte Betrachtungen der kulturellen und sozialen Verhältnisse der jeweiligen Geschichtsepochen und wird stets der Erscheinung der großen Literaturtypen gerecht. Ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert die Benutzung des Buches.

Eine treffliche Einführung in das Verständnis der Geschichte und Kultur Rußlands bietet Arthur Luther in zwei Bändchen der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt".[1]) Das vorliegende zweite Bändchen bringt zunächst einen kurzen geschichtlichen Überblick, dann eine glänzend orientierende Beschreibung der russischen Staatseinrichtungen; ein paar Seiten sind den russischen Parteien und ihrer Geschichte gewidmet. Mit Recht sieht Luther in der glücklichen Lösung der Nationalitätenfrage sowie der Agrarfrage die einzige Garantie der ruhigen Weiterentwicklung Rußlands. Nach einer kurzen Besprechung der auswärtigen Politik Rußlands widmet Luther den größeren Teil des Buches dem russischen Kulturleben. Er betont das altertümliche Gepräge der Volksgebrauche in heutiger Zeit, bei denen man Heidnisches und Christliches bunt vermischt findet.

Hier bietet sich ein dankbares Feld für den Folkloristen. Bei der Behandlung der religiösen Frage wird die einschneidende Bedeutung der russischen Sekten, die nicht nur im ungebildeten Volk Anhänger haben, gebührend berücksichtigt und der Wiederbelebung und Vertiefung des religiösen Lebens durch Männer wie Wladimir Solowjew, Bulgakow, Mereshkowskij und Tolstoj gedacht. Wir erfahren weiter das Wichtigste aus dem russischen Schul- und Gelehrtenwesen — nicht wenige russische Gelehrte haben Weltruf (Metschnikow, Mendelejew, Przewalski u. a.), und in der Philosophie hat Wladimir Solowjew Selbständiges geleistet. Zwar sind die Russen eine unphilosophische Rasse, der abstraktes Denken völlig fern liegt;

1) Rußland. II: Geschichte, Staat, Kultur. Von Arthur Luther. Aus Natur und Geisteswelt 563. Band. Leipzig und Berlin 1918, B. G. Teubner. 134 S.

sie ziehen ethische Probleme vor, wie die literarische Entwicklung beweist. In der neueren russischen Geschichtschreibung macht sich der Einfluß der Slawophilen und Westler geltend, Solowjew schrieb 28 Bände (1851—1880) russischer Geschichte, die eigentlich eine Geschichte der Europäisierung Russlands und überhaupt die erste brauchbare Geschichte Russlands ist, denn Karamsins Geschichte des russischen Reiches (1816ff.) wurde bald als unwissenschaftlich empfunden. Unter den neuesten russischen Historikern ist der „Eklektiker" Kljutschewskij besonders zu erwähnen; er geht von der sozialen Entwicklung Rußlands aus und zeichnet sich durch klare Gruppierung des Stoffes und glänzende Einzelcharakteristiken aus. Luther bemerkt mit Recht, daß Kljutschewskijs Hauptwerk der deutschen Geschichtsforschung zugänglich gemacht werden müßte.[1]) Am Schlusse bringt Luther eine knappe, aber treffende Darstellung der russischen Literatur, Musik und Kunst, um zuletzt mit einer kurzen Betrachtung des Deutschtums in Rußland zu schließen. Luthers Buch enthält mehr, als es auf den ersten Blick zu bieten scheint; alle Seiten des russischen staatlichen und geistigen Lebens sind berücksichtigt, selbst eine Darstellung der russischen Presse fehlt nicht. Dem knappen Literaturnachweis am Schlusse sollte ein kurzes Namen- und Sachverzeichnis folgen, um den Gebrauch der vorzüglichen Arbeit nützlicher zu gestalten.

Berlin. Richard Meckelein.

---

[1]) Geschieht inzwischen; erschienen ist in deutscher Sprache der 1. Band (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart u. Obelisk-Verlag, Berlin 1925).
Die Schriftl.

BERICHT ÜBER DAS INSTITUT FÜR KULTUR- UND UNIVERSALGESCHICHTE BEI DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

Das von Karl Lamprecht im Jahre 1909 gegründete, jetzt unter der Leitung von Walter Goetz stehende Institut hat im allgemeinen — abgesehen von der wechselnden Frequenz der Besucher — während der letzten 15 Jahre eine stetige Entwicklung aufzuweisen. Die Ziele sind im wesentlichen unverändert geblieben (vgl. den Aufsatz von W. Goetz in dieser Zeitschrift Bd. XII, S. 273 ff), auch die innere Organisation zeigt das gleiche Gepräge wie zu Lamprechts Zeiten. Außer dem seit 1909 in räumlicher Verbindung mit dem Institut stehenden Seminar für Landesgeschichte und Siedlungskunde unter Rudolf Kötzschke, traten im Jahr 1913 bei der Erweiterung nach dem Nachbarhause des Goldenen Bären das Ostasiatische Seminar unter August Conrady († 4. Juni 1925) und das Seminar für vergleichende Religionsgeschichte unter Nathan Söderblom, jetzt unter Hans Haas, in gleicher Weise in den Verband des Instituts ein. Während diese beiden Seminare aus vorher bestehenden Abteilungen des Instituts zum Teil mit vom Institut ihnen überlassenen Bücherschätzen verselbständigt wurden, ist das seit Sommersemester 1925 bestehende Institut für Soziologie unter Hans Freyer neu angegliedert worden, und es besteht die Absicht, es auch bei weiterem Ausbau in räumlicher Verbindung mit dem Institut zu belassen. Seit 1915 ist das Institut für Kultur- und Universalgeschichte durch ein gleichnamiges Forschungsinstitut überbaut, über dessen Ziele und Aufgaben der oben erwähnte Aufsatz von W. Goetz orientiert. Über dieses Forschungsinstitut wird im nächsten Heft berichtet werden.

Die Beziehungen zu den im Historischen Institut vereinigten Seminaren (Seminare für alte, für mittlere und neue Geschichte, für historische Hilfswissenschaften) sind so geregelt, daß die Arbeitsgebiete abgegrenzt sind und die von den Mitgliedern absolvierten Vorkurse und Hauptkurse wechselseitig bei der jeweiligen Aufnahme in eins der beiden Institute angerechnet werden. Auch wird eine Doppelbeschaffung von Büchern — wichtige Werke ausgenommen — tunlichst vermieden.

Für die Ergänzung der Bibliothek war die Zeitspanne, über die berichtet wird, eine Zeit der schwersten Krisis. Bei dem Um-

fang des Arbeitsgebietes war man vornherein auf Stiftungen angewiesen, die seit dem Kriege vom Inland und Ausland unterblieben. Der Betriebsstock, der haushaltplanmäßig festgelegt ist, durfte nicht überschritten werden, und so wurden die Lücken breiter und empfindlicher. Wohl half dem Institut zur Beschaffung wichtigen Materials in dankenswerter Weise die Vereinigung von Förderern und Freunden der Universität Leipzig, auch gingen größere Geschenke seitens privater Stifter und von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften ein, aber die Lücken konnten nicht geschlossen werden. Von größeren Anschaffungen sei noch der Erwerb der der Bibliothek des Schriftstellers Pantenius erwähnt, wodurch die russische Abteilung eine wesentliche Bereicherung erfahren hat. Seitens der Deutsch-Japanischen Vereinigung in Osaka ist dem Institut durch Vermittlung des früheren Mitgliedes Prof. Ueberschaar eine Geldspende zugegangen, die durch eine weitere Stiftung des Botschafters Solf für besondere Zwecke erweitert worden ist.

Der Arbeitsplan des Instituts für Kultur- und Universalgeschichte ist in der gleichen Weise wie vor dem Kriege aufgebaut. Ein Vorkurs quellenkritischer Art verbunden mit einem bibliographischen Einführungskurs wird von Anfangssemestern pflichtmäßig besucht. In weiteren Vorkursen werden Einführungen in die Wirtschafts- und Rechtsgeschichte vorgenommen. Hilfswissenschaftlichen Charakters ist der Kurs über mittelalterliches Latein. Nach Absolvierung der Vorkurse kann der Studierende die mittleren Kurse belegen, die sich mit geschichtlichen Fragen für alle Zeiten und Völker befassen, wobei die Kenntnisse der Vorkurse vorausgesetzt werden, so daß methodisch und inhaltlich tiefer in die Probleme eingedrungen werden kann. Die höheren Semester nehmen dann an Übungen historiographischer, geschichtsphilosophischer und vergleichender Art teil. Naturgemäß werden hier erhöhte Anforderungen gestellt, und öfters sind diese Übungen von Mitgliedern, die jenseits der Examina stehen, besucht.

Seit Gründung des Instituts haben folgende Dozenten — die meisten regelmäßig jedes Semester bis zu ihrem Weggang vom Institut, bzw. bis zur Übernahme anderweitiger Lehraufträge — Übungen abgehalten: Prof. Lamprecht † (Kulturgesch. des Ma. u. der Neuzeit, Gesch. d. Geschichtswissenschaft, vergleichende Übungen), Dr. Köhler (deutsche Kulturgesch., geschichtliche Bibliographie), Prof. Menke-Glückert (deutsche Kulturgesch. des Ma. u. der Neuzeit, Geschichtswissenschaft, Parteigeschichte); Prof. Planitz, Prof. Meister †, Prof. B. Schwarz (Rechtsgeschichte), Prof. Holldack (vergleichende Rechtsgeschichte); Prof. Kötzschke (Wirtschaftsgeschichte), Prof. Biermann (Wirtschafts- u. Sozialgesch. des 19. Jahrh.); Prof. Krueger (Entwicklungspsychologie, Soziologie), Dr. Kretzschmar (Entwicklungspsychologie, Geschichtsunterricht), Prof. Freyer (Entwick-

lungspsychologie, Geschichtsphilosophie), Dr. Goldfriedrich (Geschichtsphilosophie, Gesch. des Buchhandels, der Presse u. Zensur); Prof. Mogk (Volkskunde); Dr. Antze (Ethnologie in Beziehung zur Kulturgesch.); Prof. Heydenreich †, Dr. Devrient (Genealogie); Prof. Schöffler (engl. Kulturgesch.); Prof. Stählin (russ. Kulturgesch.); Prof. Dieterich (byzantinische Kulturgesch.); Prof. P. Schwarz (Gesch. d. arabischen Kultur); Prof. Conrady † (ostasiatische Kulturgesch.); Prof. E. Schultze (Auslandsdeutschtum, Gesch. d. Ver. Staaten v. Amerika). Außerdem wurden bis 1914 die Lektoren für Französisch Monod, Jeanmaire, Grillet, Ledoux, für Englisch Woolf, James, Loveday, Hovell, Mac Harg, Ferguson, für Italienisch Marano zu Übungen über die Kulturgeschichte ihrer Länder herangezogen. Während des Sommersemesters 1912 gastierte Prof. Reinsch-Wisconsin † als Austauschprofessor am Institut.

Gegenwärtig sind folgende Dozenten, die meisten schon seit langer Zeit, einige seit Gründung, in Übungen tätig: Prof. Goetz (deutsche Kulturgesch. des Ma. und der Neuzeit, Geschichtswissenschaft, italienische Kulturgesch.), vergleichende Übungen, Prof. Doren (Wirtschaftsgeschichte, ma. u. neuzeitl. Ideengeschichte, italienische Renaissance), Prof. Schneider (vergleichende Übungen zur Gesch. d. Menschheit), Prof. Jolles (burgundisch-niederländ. Kulturgesch., vergleichende Literaturgesch.), Prof. Neubert (ma. Latein), Dr. Schönebaum (deutsche u. ungarische Kulturgeschichte, Geschichtsschreibung, Gesch. der Bildung, geschichtliche Bibliographie), Dr. Kühn (Geistesgesch. der Neuzeit), Dr. v. Fumetti (Rechts- u. Verfassungsgesch.), Dr. Wach (Religionsgesch.), Dr. Plischke (geschichtl. Völkerkunde).

Die Übungen sind gemäß der großen Anzahl der Institutsmitglieder gut besucht, und die Übungsresultate können an Hand der geführten Protokolle gut verfolgt werden. Naturgemäß war die Mitgliederzahl seit der Gründung entsprechend der Zeitlage Schwankungen unterworfen. Über sie unterrichtet folgende Übersicht (die einfachen Jahreszahlen bedeuten Sommersemester, die doppelten Wintersemester):

1909	1909/10	1910	1910/11	1911	1911/12	1912	1912/13	
241	290	303	348	331	336	334	325	
1913	1913/14	1914	1914/15	1915	1915/16	1916	1916/17	
305	304	270	99	68	79	70	97	
1917	1917/18	1918	1918/19	1919	1919/20	1920	1920/21	
61	63	72	195	214	255	283	348	
1921	1921/22	1922	1922/23	1923	1923/24	1924	1924/25	1925
329	371	323	353	327	336	234	260	250

Die Zahlen stehen hinsichtlich ihrer Höhe in einem zum mindesten normalen Verhältnis zu den Zahlen in andern geisteswissenschaftlichen Instituten, zur Gesamtstudentenzahl und zur Studienbevorzugung seitens der akademischen Generationen.

Von jeher ist unter den Mitgliedern des Instituts ein großes Zusammengehörigkeitsgefühl zu spüren gewesen, das sich oft auch nach dem Weggang von der Universität lebhaft bekundete. Gerade in den Kreisen früherer Mitglieder ist man während der letzten schweren Jahre um das Wohl und Wehe des Instituts besorgt gewesen, da jedes Mitglied aus der Studienzeit weiß, daß nur reiche Mittel eine stetige Entwicklung des Instituts gewährleisten. Um an ihrem Teil an der Erhaltung und Ausgestaltung des Instituts mitzuwirken, haben sich frühere Mitglieder und Freunde des Instituts zu einer „Vereinigung ehemaliger Mitglieder des Instituts für Kultur- und Universalgeschichte“ zusammengeschlossen, die stetig im Wachsen ist. Der Zweck ist, das Institut jährlich mit einem gewissen Beitrag zu unterstützen, der der Direktion für den Ausbau zur Verfügung gestellt wird. Soweit es möglich ist, treffen sich die früheren Mitglieder mit den jeweils studierenden Mitgliedern zu einer „Jahresfeier“, die seit langen Jahren regelmäßig im Mai oder Juni festlich begangen wird. H. Sch.

SOZIOLOGIE ALS GEISTESWISSENSCHAFT.[1])

VON HANS FREYER.

Als Auguste Comte in die Reihe der positiven Wissenschaften als das letzte, konkreteste, späteste Glied die Soziologie einsetzte und mit ihrer Ausarbeitung das System der Erkenntnis überhaupt zu vollenden unternahm, handelte er als Erbe und Vollstrecker eines großen Jahrhunderts der positiven Wissenschaft und der positivistischen Philosophie. Drei Generationen von Denkern hatten der Idee der positiven Wissenschaftlichkeit ihre Geltung als Erkenntnisideal, ihre logische Durcharbeitung und ihre inhaltliche Erfüllung gegeben — und Namen wie d'Alembert, Lagrange, Turgot waren unter ihnen gewesen. Nicht bloß der vertraute Umgang mit der Arbeit der exakten Wissenschaften und die klare Einsicht in ihre logische Struktur, nicht bloß ein immer gegenwärtiger philosophischer Begriff von der Natur und von der Erkenntnis, sondern mehr: ein bestimmtes Ideal der Lebenshaltung und ein bestimmtes Ideal der Kultur hatten an diesem System des Positivismus mitgebaut. Die mathematische Naturwissenschaft mit ihrem kristallklaren Aufbau und mit ihrem sicheren Fortschritt von Problem zu Problem wurde zum Symbol einer Gesamtordnung des Lebens, die von dem Prinzip der rationalen Gesetzlichkeit, der Vernunftherrschaft und des Fortschritts ganz bestimmt sein sollte. Und umgekehrt: diese Idee einer vernunftbeherrschten Gesamtkultur verlieh der positiven Wissenschaft Gewicht und Würde. Hier war die Autonomie des Geistes mit der sieghaftesten Konsequenz am Werk. Hier erstreckte sich bereits eine systematische Ordnung von den ersten Axiomen bis zu den letzten Folgerungen und Anwendungen. Hier wurden immer neue Mittel und Wege bereitet, um die Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte zu befestigen. Hier im System der Wissenschaft schien zugleich das Modell und die Bürgschaft einer rationalen Menschheitskultur verwirklicht zu sein. Unternehmungen,

[1]) Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig.

die ins breitere Leben eingriffen (erst die Encyklopädie, dann die Turgotschen Reformen, dann die Gründung der polytechnischen Schule zu Paris) wahrten den Zusammenhang der theoretischen Studien mit den praktischen Fragen, gaben ihnen die Richtung auf Wirklichkeitsgestaltung und verstärkten ihr Gewicht im allgemeinen Bewußtsein. So sind die leitenden Ideen des Positivismus immer wieder durchgesiebt und durchgeprobt, an den verschiedensten Problemen bewährt, in den verschiedensten Lagen beglaubigt worden, bis sie ein gutgefügtes, elastisches System geworden waren. Und es brauchte schließlich nur ein mächtiger Intellekt (das aber war Auguste Comte) die Summe zu ziehen: so stand der Cours de Philosophie positive fertig da.

Die positive Philosophie ist die systematische Ordnung aller erkennbaren Gesetze der Erscheinungswelt. Theologie und Metaphysik, alle Einsichten in Zwecke, Substanzen, Kräfte und reale Ursachen werden als überwundene, vorwissenschaftliche Fragestellungen verworfen. Weder Wissenschaft noch Philosophie soll den Sinn des Wirklichen deuten oder sein Wesen erfassen. Ihr einziges Ziel ist: durch Beobachtung, Experiment und mathematische Behandlung der Erfahrungen diejenigen Gleichförmigkeiten aufzunehmen, die die Welt der Phänomene in allen ihren Bereichen darbietet. Solche Erkenntnis mag viele Wünsche unsres neugierigen Geistes unbefriedigt lassen. Aber sie belohnt sich durch die Sicherheit ihrer Resultate und durch ihren Nutzen für die Praxis. Soviel Gesetzmäßigkeiten in der Abfolge der Erscheinungen mit exakten Methoden erkannt sind, soviel sind Wege gewonnen, die Zukunft vorauszubestimmen, die Natur zu beherrschen, die Wirklichkeit nach Zwecken zu gestalten. Was im Geist des positiven Naturwissenschaftlers mathematisch formulierter Abhängigkeitszusammenhang ist, wird Mittel in der Hand des Technikers. Alle positive Wissenschaft stellt sich unter diese Aufgabe: voir pour prévoir. Sie ordnet sich damit selbst in den Leistungszusammenhang der Kultur ein. Ihr immanentes Ziel aber ist: der systematische Aufweis der konstanten Gesetze der Erscheinungswelt.

An dieser Stelle des Systems ist nun der Grundgedanke eingemauert, der die eigentliche Leistung des modernen Positivismus ausmacht und ihn von allen früheren Formen positivistischen Denkens (z. B. von den antiken Systemen) unterscheidet. Er besteht

in der Überzeugung, daß die Mannigfaltigkeit der Naturgesetze nicht aus einem einzigen Axiomengefüge zu gewinnen ist, daß sie nicht in einer allgemeinsten, umfassendsten Formel gipfelt, daß sie überhaupt auf keine Weise zur Einheit eines einzigen Systems zusammengeht — sondern daß sie in einer Mehrzahl von Schichten angeordnet ist und nur in einer Mehrzahl autonomer Wissenschaften erfaßt werden kann. Nicht eine Weltformel, die alle speziellen Naturgesetze als ihre Determinationen in sich enthielte — sondern eine Stufenfolge von zwar zusammenhängenden, aber selbstständigen Sphären von Naturgesetzen. Nicht eine Einheitswissenschaft also — sondern eine Stufenfolge von eigengesetzlichen Einzelwissenschaften, die zwar aufeinander aufbauen, die aber nicht einander einschließen, und deren jede mit ihrem eignen Gegenstand ihren eignen logischen Bau mitbringt. Diese Lehre von der Stufenreihe der positiven Wissenschaften, von ihrem Plural und ihrem natürlichen System, ist der originale Grundgedanke des modernen Positivismus. Es sind eigentlich nur die Phantasten des Positivismus (so der Graf St. Simon), die mit dem unklaren Gedanken spielen, alles sei Physik und die gesamte Wirklichkeit (einschließlich der seelischen, einschließlich der sozialen Sphäre) sei auf das Gravitationgesetz zurückzuführen. Die strengeren Denker träumen von der Idee einer umfassenden Weltformel nur am Feierabend ihrer Arbeit. In dieser selbst aber stehen sie bewußt auf dem Boden des natürlichen Systems der positiven Wissenschaften. Seit d'Alembert steht dieses System in seinen Grundzügen fest. Die Arbeit der positiven Wissenschaft geht so vor, daß aus der einen Wirklichkeit zuerst ein inhaltärmstes, aller sinnfälligen Eigenschaften beraubtes Phantom herauspräpariert und daß dies dann schrittweise durch Hinzufügung der Merkmalsgruppen der konkreten Wirklichkeit wieder angenähert wird. Mit jedem determinierenden Schritt ergibt sich eine Anzahl neuer Gesetze und eine neue positive Wissenschaft, die sie erkennt. Jede folgende Wissenschaft ruht auf den vorhergehenden in dem Sinne auf, daß sie alle ihre Resultate und Methoden übernimmt. Aber jede fügt, von ihrem konkreter gewordenen Weltbegriff gezwungen, neue Denkmittel und neue Erkenntnisresultate hinzu, die aus den abstrakteren Formeln unableitbar sind. Die Wirklichkeit wissenschaftlich bearbeiten, das heißt, sie in mehrere Schichten von verschiedener Konkretheit auseinanderspellen und

jede dieser Schichten als Geltungsbereich spezifischer Naturgesetze erkennen. So wird die eine Wirklichkeit unter dem formenden Griff der positiven Wissenschaft erst zum Zusammenhang räumlicher Gebilde — dann zum Zusammenhang bewegter Massen — dann zum Zusammenhang chemischer Prozesse — dann zum Reich lebendiger Organismen und ihrer Umwelten — dann zum Zusammenhang erlebter Bewußtseinsvorgänge — schließlich zur gesellschaftlich-geschichtlichen Welt. Nur in dieser Mehrzahl von Ansätzen ist der Gehalt der Wirklichkeit an gesetzlichem Zusammenhang erschöpfbar.

Soziologie (wenn man sie auch zu d'Alemberts und Turgots Zeiten noch nicht so nannte: man nannte sie positive Moral, positive Politik oder positive Geschichte) ist also von Anfang an im System der positiven Wissenschaften als integrierendes Glied angesetzt. Es ist die große Leistung Comtes, daß er diese letzte positive Wissenschaft, die vor ihm das Feld gelegentlicher Forschungen, bloßer Entwürfe und unerfüllter Versprechungen gewesen war, in einem Wurf ausgeführt und dadurch (wie ich gleich zeigen werde) das System des Positivismus auch philosophisch abgeschlossen hat. Aber den Begriff der Soziologie und die Bestimmung ihres logischen Orts im Ganzen der Erkenntnis — die schafft er nicht, sondern er findet sie vor. Der Begriff der Soziologie ist a priori festgelegt durch die Logik des natürlichen Systems. Soziologie ist die letzte, das heißt konkreteste Naturwissenschaft. Ihr Objekt ist die Wirklichkeit in ihrer merkmalerfülltesten Fassung: als gesellschaftlich-geistiges Leben, als Kultur. Es versteht sich, daß sie zu denjenigen Gesetzmäßigkeiten, die die vorhergehenden Wissenschaften erkannt haben, neue hinzuerkennt. Es versteht sich auch, daß sie außer den physikalischen, physiologischen, psychologischen Methoden und Begriffsbildungen neue, die ihr eigentümlich sind, auszubilden hat. Aber das tut jede positive Wissenschaft im Verhältnis zu denjenigen, die logisch vor ihr liegen. Im Ganzen des Systems gesehen, fügt die Soziologie zu den Naturgesetzen des Raums, der bewegten Massen, der chemischen Prozesse und des organischen Lebens die Naturgesetze der Gesellschaftsbildung hinzu. Sie wurde zuletzt entwickelt, weil sie die kompliziertesten Methoden hat, und sie braucht die kompliziertesten Methoden, weil sie des konkretesten Objekts Herr werden muß. Sie ist (wie Comte noch immer gern in

bewußter Überspitzung sagt) Physik der sozialen Ideen. Die geistigen Inhalte der Kultur sind für Comte konsequenter Weise nicht ein Reich von Sinngehalten: Sinngehalte zu deuten ist überhaupt kein mögliches Unternehmen der Wissenschaft. Sondern sie sind lediglich eine Summe von Elementen, die die gesellschaftlichen Realitäten zusammensetzen helfen und eine Summe von Kräften, die in den gesellschaftlichen Prozessen mitwirken. Condorcets Ideal eines theoretischen Geistes, für den alle Objekte gleich wären und der die menschliche Gesellschaft so studieren würde wie der Zoologe die Bienen und Biber — dieses Ideal der Soziologie als einer Naturwissenschaft der geistigen Welt wächst aus der Logik des positivistischen Systems mit Notwendigkeit hervor und steht für Comte als Leitziel unverrückbar fest.

Jede positive Wissenschaft begründet rationale Verfahrungsweisen zur Beherrschung der Natur. Auch für die positive Soziologie gilt von Anfang an die Forderung: voir pour prévoir. Die soziale Wirklichkeit wissenschaftlich erkannt haben, heißt sie vernunftgemäß gestalten können. Man kann sagen, daß auf dem Gebiete der Soziologie der Wunsch der Vater des Gedankens und die Praxis (oder sagen wir lieber die Utopie) die Vorläuferin der theoretischen Wissenschaft gewesen ist. Lange ehe mit hinreichender Prägnanz irgendwelche Naturgesetze der sozialen Sphäre formuliert sind, erhebt sich die stürmische Forderung, sie endlich praktisch anzuwenden und auf diesem für den Menschen wichtigsten Gebiet die Willkür, den Zufall, den Aberglauben durch eine wissenschaftlich fundierte Gesellschaftstechnik zu ersetzen. Turgots staatsmännische Wirksamkeit ist von der Idee, auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis eine rationale Gestaltung der Gesellschaft herbeizuführen, ganz beherrscht. Und daß diese Idee ein Vorgriff ist, macht die Tragik dieses großen Staatsmannes mit aus. Auch dieser Gedanke von der Umsetzbarkeit soziologischer Wissenschaft in politische Praxis, tief im Geist des Positivismus begründet, wirkt nun gradlinig auf Comte fort. Auch für Comte gilt ohne jede Einschränkung der Parallelismus: wie naturwissenschaftliche Erkenntnis aus unserm Denken das Wunder und den Zufall, aus unserm Handeln die Zauberei und den Aberglauben ausgeschaltet hat, so schaltet soziologische Erkenntnis aus dem gesellschaftlichen Leben diejenigen Denk- und Handlungsformen aus, die in der dumpfen Luft unvoll-

kommner Einsicht sich gebildet haben: die Herrschaften, die Tyranneien, die abergläubischen Bindungen an metaphysische Idole, die sinnlosen Revolutionen, die willkürlichen Machtgebilde. Und nachdem die unabänderlichen Naturgesetze der sozialen Welt erkannt sind: ac si de lineis, planis aut corporibus quaestio esset — wird sich die positive Soziologie als die gesellschaftbildende Macht kat exochen erweisen.

Aber dieser positivistische Gedanke einer wissenschaftlichen Politik wird nun von Comte vertieft ins Geschichtsphilosophische und (wenn es sich auch um einen Positivisten handelt, man muß es schon sagen) ins Metaphysische. Die stärksten Kraftwirkungen, die der positive Analytiker der sozialen Komplexe zu konstatieren hat, sind die gesellschaftlichen Ideen der Menschen. Alle andern Komponenten: die Einflüsse des Klimas, die biologischen Eigenschaften der Rassen, die Antriebe des Wettbewerbs um den Nahrungsspielraum, wirken auch mit, aber am nachdrücklichsten sind Gestalt und Entwicklung gesellschaftlicher Gebilde von den gemeinsamen Ideen der Menschen bestimmt. Und das ist nun der Schlußstein des positivistischen Denkgebäudes (Turgot hat ihn zurechtgehauen und Comte fügt ihn ein): die Inhalte des menschlichen Geistes, diese stärksten Wirkungskräfte der sozialen Welt, gehen selbst mit naturgesetzlicher Notwendigkeit auseinander hervor. Daß die kräftig anschauliche, mythenbildende Phantasie, die der ursprüngliche Zustand des menschlichen Geistes ist, sich in ein Denken nach abstrakten, metaphysischen Systemkategorien zersetzt, ist das natürliche Entwicklungsgesetz des menschlichen Intellekts. Und mit gleicher Notwendigkeit schreitet die gesellschaftliche Ideenbildung von der Metaphysik zu dem klaren, voraussetzungslosen, allgemeingültigen und praktisch verwendbaren System der positiven Wissenschaften vorwärts. Die positive Wissenschaft, die die Wirklichkeit durch alle Schichten hindurch als gesetzmäßige Ordnung erkennt — die positive Wissenschaft, die eine vernunftgemäße Gestaltung des Lebens begründet — sie ist selbst das Produkt einer naturgesetzlich determinierten Entwicklung. Sie ist sublimstes Naturprodukt, und es ist der grandiose Abschluß des Systems, daß sie sich als solches durchschaut.

Jede naturalistische Philosophie verbirgt in sich irgendwo einen Sprung, den sie zu einer Kontinuität ausgleicht, einen Dualismus,

den sie durch eine uneingestandene Dialektik zum linearen Entwicklungszusammenhang umdeutet. Der Positivismus Comtes verbirgt diesen Sprung und seine dialektische Überwindung in der Soziologie, insbesondere in dem Gesetz von den drei Entwicklungsstadien der menschlichen Intelligenz. Die gesellschaftlich-geschichtliche Welt mitsamt ihren geistigen Sinngehalten ist ein gesetzmäßig geordneter Zusammenhang komplexester Naturerscheinungen. Aber das wichtigste Entwicklungsgesetz dieser gesellschaftlichen Sphäre ist der Übergang von mythologischer und metaphysischer zu positiver Intellektualität. Zwischen Naturgesetz und gewußtem Naturgesetz spannt sich nunmehr das System: zwischen der gesetzlich geordneten Wirklichkeit und einer Erkenntnis, die sich notwendig aus ihr entwickelt und ihr insofern angehört, die dann aber die gesetzliche Ordnung des Wirklichen begreift und nach Zwecken gestaltet. Soziologie ist die letzte Naturwissenschaft. Nicht nur weil sie es mit den komplexesten Erscheinungen und den umfassendsten Gesetzen zu tun hat, sondern auch in dem tieferen Sinne: daß in ihrem Schoß die Natur, sich selbst transzendierend, in die Autonomie des Geistes umspringt. Und Comtes tiefstes Wort (meist übersehen, selten verstanden) bekommt allererst von dieser geschichtsphilosophischen Krönung des Systems aus seinen Sinn: das Wort, daß die Stufenfolge der positiven Wissenschaften sich in der Soziologie umkehre und daß alle Erkenntnis vom Ende her noch einmal (nach soziologischen Begriffen) neu geformt werden müsse. Comte hat dieses Wort in der Tat zwar ausgegeben, aber nicht eingelöst. Seine naturwissenschaftliche Soziologie erreicht den Begriff des Geistes, aber erreicht ihn nur als Grenzbegriff.

Das ist Soziologie als Naturwissenschaft. Sie erwächst historisch gesprochen zwischen Turgot und Comte, logisch gesprochen im natürlichen System des Positivismus. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir behaupten: im Positivismus sei der philosophische Begriff der modernen Naturwissenschaft gebildet worden. Aus der Logik dieses Begriffs heraus hat Auguste Comte die Soziologie geschaffen.

Es ist ebensowenig zuviel behauptet, wenn wir sagen: der philosophische Begriff der modernen Geisteswissenschaft sei gebildet worden in den idealistischen Systemen der deutschen Bewegung. Hier erwachsen, auch wieder im Raum eines kurzen Jahrhunderts,

auch wieder getragen von drei Generationen von Forschern und Denkern, nacheinander und nebeneinander die systematischen Wissenschaften von den Sinngebieten der Kultur: von der Sprache, vom Mythus, von der Kunst, vom Recht, samt ihren historischen Korrelatwissenschaften. Jede Geisteswissenschaft setzt den Begriff des gültigen Sinngehaltes voraus. Die Objekte der Geisteswissenschaften entstehen erst dadurch, daß sie als gültige Formen mit einem gegenständlichen Sinn gewußt werden. Die geschichtlichen und die psychologischen Teile des Systems der Geisteswissenschaften mögen die seelischen und gesellschaftlichen Prozesse aufdecken, in denen einzelne sinnhaltige Formen sich wirklich gebildet haben oder sich dauernd wirklich bilden. Kulturphilosophie mag nach dem Begriff des Sinns überhaupt, nach dem Ort des Gültigen im System des Wirklichen fragen. Sie mag also die alte kantische Frage: wie ist eine Synthesis a priori möglich? erweitert auf alle Bezirke der Kultur und vertieft zu einer Metaphysik des Geistes, von neuem stellen. Und sie mag dann auf diese alte Frage kantisch mit einer transzendentalen Analyse des Bewußtseins, fichtisch mit einer Metaphysik der Freiheit oder hegelisch mit einem System der Logik antworten. Gleichviel: dieser Rahmen muß abgesteckt sein, d. h. der Begriff des Geistes muß gewonnen sein, ehe es irgendeine Geisteswissenschaft — ehe es auch jene psychologischen und historischen Fragestellungen gibt, die die Bildung von Sinngehalten in wirklichen Prozessen studieren. Alle Geisteswissenschaft ist von Anfang an in der Sphäre des Sinns zu Hause. Alle Geisteswissenschaft setzt jene prinzipielle Wendung voraus, die das platonische Gleichnis von der Höhle im 7. Buch der Politeia schildert. Alle Geisteswissenschaft entsteht und nährt sich aus einem Blick in die Welt der Ideen. Wo aber diese Wendung vollzogen und dieser Blick getan wird, wo eine Philosophie den Begriff des Geistes wiedererobert, da entfaltet sich auch der ganze Fächer der Geisteswissenschaften. Und so geschieht es seit 1770 in Deutschland.

Die große geistige Bewegung, aus der sich, stürmisch einander folgend, beinahe sich überstürzend, die Systeme des Idealismus erheben, ist viel weniger einheitlich geschlossen als der französische Positivismus, weil sie viel reicher an Gehalt und viel tiefer an Philosophie ist. Trotzdem gehen diese Systeme in einem weiteren

Sinne des Wortes doch zu einer Einheit zusammen: zwar nicht zu einem philosophischen System, aber zu einem philosophischen Denkstil, zu einem unterhalb aller Systemdifferenzen gemeinsam bleibenden Geist. Und auf den Kategorien dieses Geistes ruhen alle unsre modernen Geisteswissenschaften. Nicht nur nach dem Ertrag ihrer Leistungen, sondern auch nach ihren philosophischen Voraussetzungen bilden sie einen einheitlichen Zusammenhang. Selbst wo in späteren Jahrzehnten positivistische Dogmen, empiristische Denkgewohnheiten, naturalistische Begriffsbildungen die Grundlinien der idealistischen Systeme völlig überwachsen haben, selbst dort wirkt in unseren Geisteswissenschaften noch die zugrunde liegende Philosophie, selbst dort erhält sich noch der starke Kern einer gemeinsamen Anschauung vom Volk, vom Menschen, von der Individualität, vom Schaffen, vom Geist. In der Philosophie des deutschen Idealismus ist die kategoriale Struktur und der systematische Zusammenhang der modernen Geisteswissenschaften entstanden — genau so wie der positivistische Begriff der Natur als des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungswelt das System der Naturwissenschaften erzeugt hat.

Und diese Parallele geht nun weiter. Dort im Positivismus ergab sich die Soziologie als die letzte Naturwissenschaft. Hier ergibt sich die Soziologie als die letzte Geisteswissenschaft. Für positivistisches Denken sind gesellschaftliche Erscheinungen und sind die geistigen Inhalte der Kultur die konkretesten Naturdinge, die höchsten Komplexionen der Elemente der Erscheinungswelt. Eben darum fungierten für Comte die geistigen Inhalte der Kultur ausschließlich mit ihrer gesellschaftbildenden Funktion: als Komponenten in dem naturgesetzlich geordneten Kräftespiel der Sozialgeschichte. Und nur mit ihrem letzten Gedanken erreichte die naturwissenschaftliche Soziologie den Begriff des zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhobenen Naturgesetzes, also den Begriff ihrer selbst. Soziologie war die letzte Naturwissenschaft, weil sie ihr fernstes und fremdestes Objekt: den autonomen Geist wenigstens als Grenzbegriff berührte. Die Geisteswissenschaft aber gründet eben in diesem Begriff und beginnt mit ihm. Daß es gültige gegenständliche Sinngehalte gibt, daß der Geist eine Welt von autonomer Gesetzlichkeit ist, macht ihre philosophische Grundvoraussetzung aus. Nun aber stellt sich das umgekehrte Problem. Ein Ringen

hebt an, um die geistigen Sinngehalte als historische Kräfte, um ihre Verwirklichung in der gesellschaftlichen Welt zu begreifen — um also einen philosophisch basierten Begriff der Geschichte und der Gesellschaft zu gewinnen. Dieses gedankliche Ringen liegt am offensten zu Tage in Fichtes praktischer Philosophie. Es wird am siegreichsten beendet in Hegels Geschichtsphilosophie und in seinem Begriff vom Staat. Vielleicht hat nie ein Denken, das auf gesellschaftliche Dinge gerichtet war, härter, heroischer und seinem Gegenstand ferner eingesetzt als Fichtes System des Naturrechts von 1794, mit jenem merkwürdigen Gedankengang, den er die Deduktion des fremden Ichs nennt. Und ganz stoßweise, durch Berge von Schwierigkeiten hindurch, erreicht Fichtes Philosophie schließlich den Satz: es sei dem Geist wesentlich, eine Geschichte zu bilden, und die Einsicht, daß Eine soziologische Struktur, das Volk, ein Gebilde mit einem geistigen, ja mit einem metaphysischen Sinn sei. Hegels Lehre von der Geschichte und von der Gesellschaft steht dagegen zwar von Anfang an unter dem Licht der Sätze: alles Wirkliche ist vernünftig und alles, was wesentlich ist, erscheint auch. Das heißt, frei weitergedacht: geistige Sinngehalte sind gesellschaftlich-geschichtliche Realitäten, und gesellschaftlich-geschichtliche Realitäten sind geistige Sinngehalte — die Soziologie ist eine Geisteswissenschaft! Und dennoch, glaube ich, ist auch für Hegel noch vielfach zu erweisen, wie stark in seinem Denken die Spannung zwischen dem Sinn und seiner gesellschaftlichen Verwirklichung, wie unentschieden das Ringen zwischen Logik und Soziologie ist. Das Wichtigste ist nun für uns die Einsicht, daß diese Schwierigkeiten, die einer geisteswissenschaftlichen Soziologie im Wege stehen, nicht durch den verstiegenen Ausgangspunkt der idealistischen Systeme, nicht aus der Fremdheit der Denker gegenüber gesellschaftlichen Realitäten oder anderswie sekundär zu erklären sind — sondern daß sie in der Sache gründen. Soziologie ist wirklich, ihrem Gegenstand nach, die letzte Geisteswissenschaft. Ihre späte und noch jetzt kaum vollzogene Ablösung aus der Philosophie ist die historische Symbolisierung ihres logischen Grenzcharakters — ebenso wie der Positivismus die zeitliche Reihenfolge, in der sich die einzelnen Naturwissenschaften historisch ausbilden, immer und mit Recht als Symbolisierung ihrer logischen Stufenordnung empfunden hat.

Diese Grenzstellung der Soziologie, ihr Charakter als letzte Geisteswissenschaft, ergibt sich notwendig aus dem antinomischen Verhältnis zwischen dem Sinngehalt der sozialen Formen und dem Material, aus dem sie bestehen. Ich stelle das Modell einer durchaus geschlossenen Gesamtkultur von stärkster Einheit des Gepräges vor. Das Schema von Dimensionen, nach dem geistiges Leben sich immer entfaltet, liegt der konkreten Formenwelt dieser Kultur als Gesetz ihrer Gliederung und ihres Zusammenhangs zugrunde. Sprache, Mythus, Wirtschaft und Sitte, Kunst, Wissenschaft und Recht — in diese Dimensionen erstreckt sich der geistige Raum unserer Formenwelt. Alle diese Teilsysteme lassen, ein jedes nach seinem besonderen Bildungsprinzip, den einheitlichen Geist der Kultur zu Form werden. Welcher Sinngehalt da als die innere Form des Sprachbaues erscheint, derselbe spricht sich dort als Mythus aus. Welcher Geist den Stil der Kunstwerke bestimmt, derselbe bestimmt die logische Struktur der Wissenschaften und den Gehalt der Normen des Rechts. In dieser Formenwelt lebt nun ein Menschentum, das sich durch den Bezug auf seine Kultur mannigfach gegliedert, vielfältig geteilt und gestuft und schließlich doch verbunden findet. Wie in aller Kultur dieselben Sinnbereiche, so kehren in allem sozialen Leben dieselben Motive der Gliederung und der Vereinigung wieder. Immer sind Familienformen, immer sippenschaftliche Zusammenhänge, immer Formen männlicher Bünde, immer nachbarliche Gemeinschaften, immer Herrschaftsverhältnisse, Abhängigkeiten, ständische Stufungen, immer Zusammenordnungen zu gemeinsamer Leistung und Arbeit ausgebildet. Es scheint zunächst, als stünde dieses System sozialer Formen gleichgeordnet neben den anderen Teilgebieten, die unsre Kultur zusammensetzen. Es ist auch in der Tat so, daß der Geist einer Kultur die soziale Ordnung des Menschentums zu seinem adäquaten Ausdruck umprägt. Mindestens induzierend bewirkt er, daß die soziologische Struktur einer Kultur zum Träger ebendesselben Sinngehaltes wird, der in den anderen Sinngebieten als Kunstwerk, als Wissenschaft, als Recht ausgeformt wurde. In diesem Sinne kann und muß jede universalgeschichtliche Erkenntnis einer Kultur die sozialen Formen pari passu mit allen geistigen Werken sinndeutend behandeln, kann und muß jede Soziologie ihren Objekten als Sinngebilden gegenübertreten. In diesem Sinne ist Soziologie durchaus Geisteswissenschaft.

Aber hier setzt nun der Unterschied ein. Es ist ein ganz tiefer Instinkt, der Dilthey dazu geführt hat, die Geisteswissenschaften von der Wurzel her in zwei große Gruppen zu teilen und die sogenannten Wissenschaften von der äußeren Organisation der Gesellschaft den Wissenschaften von den Kultursystemen entgegenzusetzen. Ein Kunstwerk senkt seinen Sinngehalt auch in ein natürliches Material hinein oder bildet ihn vielmehr aus einem solchen heraus. Aber die naturhaften Eigenschaften des Stoffes sind im Kunstwerk durchaus aufgehoben. Sie fungieren rein als Elemente der ästhetischen Form. Daß der Stein natürlichen Verwitterungsprozessen unterworfen bleibt, berührt die Statue nicht. Und sinnlos wäre es, wollte der Kunsthistoriker sich in die Chemie der Farbstoffe oder in die Mineralogie des Marmors einlassen, wenn er das Kunstwerk verstehen will. Die Systemgebilde der Wissenschaft und des Rechts sind womöglich noch naturferner: reine Zusammenhänge gültiger Sätze und schon dem Material nach, in dem sie verwirklicht sind, ohne jeden Anteil an einem heteronomen, naturhaften Gesetz.

Soziale Formen aber sind Gebilde im Material des leiblich-seelischen Lebens. Ihre Erkenntnis führt in die naturhaften Grundlagen der menschlichen Welt nicht beiläufig, sondern wesentlich hinein. Ich setze den Fall, wir hätten erkannt, daß eine bestimmte Kultur nach ihrer soziologischen Seite als herrschaftsmäßig gestufte Gesellschaft charakterisiert ist. Diese soziale Struktur verkörpert den Geist der Kultur nicht anders, als der Stil der Kunst oder die Bildung der Sprache ihn verkörpert. Aber es hieße nun die Soziologie dem abstraktesten Formalismus ausliefern, wollte man sie (wie wohl versucht worden ist) *einschränken* auf die Beschreibung des dünnen Phänomens Überordnung und Abhängigkeit überhaupt — wollte man (wie Simmel es ausdrückt) eine reine Geometrie der sozialen Beziehungen aus ihr machen. Jedes wirkliche Herrschaftsverhältnis, das wir in der geschichtlichen Welt finden und das einer Kultur von diesem Typus ihr soziales Subjekt schmiedet, geht auf den Gegensatz heterogener Rassen zurück. Es lebt aus den Spannungen, die ihr Zusammenstoß und ihre Amalgamierung erzeugt. Ohne Einsicht in das Spiel der biologischen und psychologischen Faktoren und ihr Wirken ist das Sinngebilde der sozialen Form nicht begreifbar. Und ebenso führen uns andere soziale Gebilde

in andere naturhafte Zusammenhänge notwendig zurück: in die starken dunklen Bande, die gleiches Blut um menschliche Gemeinschaften legt; in die naturgewaltigen Gefühle der Treue zum mütterlichen Boden; in die Geheimnisse der Liebe, der Neigung, des Alters, des Geschlechts. Aus der Tiefe dieser menschenbindenden und menschenscheidenden Kräfte steigen die Formen der gesellschaftlichen Welt auf. Der große Bildner Geist haucht auch ihnen einen geistigen Sinn ein und macht sie zu integrierenden Teilen der Formenwelt einer Kultur. Aber sie erheben sich nicht (wie die Form des objektiven Geistes) zur Gültigkeit absoluter Gebilde, von denen man sagen könnte: sie sind ewig, denn sie sind. Sie bedürfen dauernd der Antriebe des Lebens, das in sie eingeht. Daß sie als Formen Bestand haben, heißt, daß konstante Kräfte der organischen Welt sie immer aufs Neue erzeugen. In diesem Sinne bilden soziale Formen ein echtes Grenzphänomen der geistigen Welt: sie bilden das Grenzphänomen einer Form aus aktuellem Leben. Und in diesem Sinne ist Soziologie logisch die letzte Geisteswissenschaft.

Und nun ist es doch nicht bloß so, daß naturwissenschaftliche Logik als ihren letzten Gegenstand die gesellschaftlichen Erscheinungen, geisteswissenschaftliches Denken aber dieselben Erscheinungen gleichfalls als ihr Grenzobjekt erreichte — daß also diese beiden logischen Ansätze zu gleichem Recht an der Soziologie zu beteiligen wären und der Wechsel zwischen ihnen nur etwa eine geistesgeschichtlich bedingte Akzentverschiebung bedeutete. Das wäre so, wenn nicht durch die Mannigfaltigkeit der sozialen Phänomene eine immanente Entwicklung führte: von ganz naturhaft gebundenen Gemeinschaftsformen bis hin zu einer sozialen Form, die durchaus Sinngebilde ist. Diese soziale Form ist der Staat: das größte und vornehmste Objekt der Soziologie: dasjenige, dessen Behandlung die Soziologie endgültig zur Geisteswissenschaft erhebt. Der Staat ist bestimmt nicht (wie neukantische Rechtsphilosophie will) ein reines System aus Rechtssätzen und in diesem Sinn ein geistiges Gebilde. Aber der Staat ist in einem viel tieferen und umfassenderen Sinne Geist. Er ist der Zusammenschluß einer Gesamtkultur zur Einheit einer Gesamtform: zur Einheit des Reichs — und er ist die Formung eines Menschentums zu dem Sinngebilde „Volk“, das diesem Reich als sein Subjekt zugeordnet ist. Die

platonische Frage: ob das Grundgesetz der Ideenwelt, die Gerechtigkeit, wir dürfen übersetzen: ob der Geist selbst auf Erden verwirklicht werden kann, erheischt ewig die platonische Antwort: ja im Gebilde der politeia.

Naturwissenschaftliche Soziologie hoffte und versprach: auf die Einsicht in die Naturgesetze der sozialen Welt eine rationale Gestaltung der Gesellschaft zu begründen. Geisteswissenschaft arbeitet nicht an dem Leitfaden hin, erkannte Kausalzusammenhänge durch einfache Umkehr zu technischen Praktiken zu machen. Aber Praxis begründet auch sie: nur nicht von den Mitteln her, sondern auf die Ziele hin, nicht technisch, sondern ethisch. Was als Sinnzusammenhang der geistigen Welt erkannt ist, wird Ziel für den sittlichen Willen. In diesem Sinn mündet auch geisteswissenschaftliche Soziologie in Politik — nämlich in den Willen zum Staat — ein.

DER URSPRUNG DER LEHRE AUGUSTINS VON DER CIVITAS DEI.

VON HANS LEISEGANG.

Die Erforschung der dem Urchristentum parallel laufenden religiösen Strömungen im Zeitalter des Hellenismus hat auch auf Augustins große Apologie De civitate Dei contra paganos ihren Schatten geworfen. So schreibt Reitzenstein in seinem Aufsatz über Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch[1]): „Ist doch die ganze Grundvorstellung des Gottesstaates als eines Reiches, dem Gott und seine Engel, die Seligen alle und die wahrhaften Christen bei Lebzeiten angehören und das notwendig gegen das Reich dieser Welt, den Teufel, die Dämonen und die zur Verdammnis Bestimmten kämpfen muß, ohne den Manichäismus gar nicht zu erklären, sondern ist Zug für Zug ihm entnommen." Und Hermann Schneider sagt in seiner kurzgefaßten Philosophie der Geschichte[2]): „Die hellenistische Philosophie, besonders Platon, wird nur in der Absicht, auch vom Idealstaat zu handeln, und in einigen bedeutungslosen psychologischen Anklängen merkbar, Augustin wußte von ihr und den weltgeschichtlichen Kompendien aus seiner Studienzeit vor der Bekehrung. Viel eindrucksvoller war ihm die manichäische Lehre, eine Verbindung persischer, christlicher und buddhistischer Gedanken, die für ihn die Brücke zum eigentlichen Christentum bildete, zu dessen erfolgreichsten Vorkämpfern und tiefsten Denkern er sich gesellen sollte. Die augustinische Geschichtsphilosophie ist ganz ohne die hellenische Philosophie denkbar; nicht denkbar ist sie ohne die jüdisch-christliche und ohne die persische Gedankenarbeit, die sie neu zusammenfaßt und erweitert." Diese Urteile fordern dazu heraus, der Lehre

---

[1]) Bibliothek Warburg, Vorträge 1922—23, I. Teil, Leipzig 1924, S. 41.

[2]) I. Teil: Geschichte der Geschichtswissenschaft, Breslau 1925, S. 19.

Augustins von der civitas Dei von neuem Zug für Zug nachzugehen, um aus ihr selbst und dem, was sich mit ihr vergleichen läßt, eine Antwort auf die Frage zu gewinnen: Wer sind die Vorläufer Augustins, die nachweisbar auf ihn eingewirkt haben, und in welchen Gedankenstrom gehört seine eigene Schöpfung hinein, so daß sie aus ihm heraus gedeutet und richtig verstanden werden kann?

Augustinus selbst gibt als Quelle für seine Unterscheidung der beiden Gemeinschaften die Heilige Schrift an, und er sagt ausdrücklich, daß er mit der Wahl des ungewöhnlichen Ausdrucks 'civitas' zur Bezeichnung einer jeden von ihnen der Bibel folge (XIV, 1): „Und so ist es gekommen, daß es, obwohl so viele und so große Völker auf Erden leben, die sich durch verschiedene Gebräuche und Sitten und vielfache Mannigfaltigkeit der Sprachen, Geräte und Trachten unterscheiden, doch nicht mehr als nur zwei Arten menschlicher Gemeinschaft (humanae societatis) vorhanden sind, die wir nach unseren Schriften (secundum scripturas nostras) mit Recht zwei 'civitates' nennen dürfen.“[1]) Prüfen wir also zunächst die Stellen der Bibel, auf die sich Augustinus beruft, daraufhin, wieviel er aus ihnen für seinen Grundgedanken entnehmen konnte. Im XI. Buche, in dem er zur Schilderung der beiden Gemeinschaften übergeht, führt er als Zeugnisse für den Gebrauch des Ausdrucks 'civitas Dei' folgende Psalmenverse an:

1. Psalm 86, 3: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.
2. Psalm 47, 2, 3, 9: Magnus Dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri, in monte sancto eius, dilatans exultationes universae terrae. Sicut audivimus, ita et vidimus, in civitate domini virtutum, in civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in aeternam.
3. Psalm 45, 5f.: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio eius non commovebitur.

Liest man diese Verse in ihrem Zusammenhang nach, so ergibt sich, daß in ihnen mit civitas Dei die irdische Stadt Zion gemeint ist mit ihren Mauern und Türmen, mit dem Tempel und der Woh-

[1]) Vgl. V, 19: (civitas aeterna), quae in sacris litteris nostris dicitur civitas Dei.

nung des Höchsten. Von hier aus führt kein gerader Weg zur civitas caelestis, der eine civitas terrena gegenübersteht.

Aber Augustinus will ja auch diese Bibelstellen nicht in ihrem buchstäblichen Sinne aufgefaßt wissen. Er sagt (XV, 1): quas etiam mystice appellamus civitates duas, und etwas „mystisch" auffassen heißt bei ihm, wie auch sonst oft in der religiösen Literatur der Antike, es allegorisch und in metaphysischem Sinne deuten. Das Recht dazu, unter dem irdischen Zion der Psalmen ein himmlisches Jerusalem zu verstehen, gaben ihm eine Anzahl neutestamentlicher Stellen:

1. Hebr. 12, 22: Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem caelestem.	προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ.	Ihr seid gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem.
2. Hebr. 13, 14: Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus.	οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.	Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.
3. Apoc. 3, 12: Qui vicerit . . . scribam super eum nomen Dei mei et nomen civitatis Dei mei, novae Jerusalem, quae descendit de caelo.	Ὁ νικῶν . . . γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.	Wer überwindet . . ., auf den will ich schreiben den Namen meines Gottes und den Namen des neuen Jerusalem, der Stadt meines Gottes, die vom Himmel herniederkommt.
4. Apoc. 21, 2: Ego Johannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de caelo a Deo, aptatam, quasi novam nuptam ornatam marito suo.	καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	Und ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren, bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Mann.

Aus diesen neutestamentlichen Stellen, von denen er selbst nur die letzte anführt (XX, 17) hat Augustinus den Begriff der civitas Dei als des himmlischen Jerusalem entnehmen und ihn einer im kirchlichen Schrifttum verbreiteten Überlieferung entsprechend auch in die Psalmen hineinlesen können. Die wichtigste und den Unterschied beider Städte, des himmlischen und des irdischen Jerusalem, entwickelnde neutestamentliche Ausführung, die er selbst heranzieht und ausführlich deutet, findet sich im Galaterbrief 4, 21 ff.:

Dicite mihi, sub lege volentes esse legem non audistis? Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. Sed ille quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem; quae sunt in allegoria. Haec enim sunt duo testamenta, unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar; Sina enim mons est in Arabia, quae coniuncta est huic quae nunc est Hierusalem; servit enim cum filiis suis. Quae autem sursum est Hierusalem, libera est, quae est mater nostra. Scriptum est enim: Laetare sterilis, quae non paris,

Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας. ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ. τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συνστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς· ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· γέγραπται γάρ· εὐφράνθητι, στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον, ἡ οὐκ ὠδί-

Saget mir, die ihr unter dem Gesetz sein wollt: Habt ihr das Gesetz nicht gehört? Denn es steht geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte: einen von der Magd, den andern von der Freien. Aber der von der Magd war, ist nach dem Fleisch geboren; der aber von der Freien ist durch die Verheißung geboren. Die Worte bedeuten etwas. Denn das sind die zwei Testamente: eins von dem Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebiert, welches ist die Agar; denn Agar heißt in Arabien der Berg Sinai und kommt überein mit Jerusalem, das zu dieser Zeit ist und dienstbar ist mit seinen Kindern. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; die ist unser aller Mutter. Denn es steht geschrieben: „Sei fröhlich, du Unfruchtbare, die du

erumpe et exclama, quae non parturis; quoniam multi filii desertae, magis quam eius quae habet virum. Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus. Sed sicut tunc, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum, qui secundum spiritum: ita et nunc. Sed quid dicit scriptura? Eice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae. Nos autem, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae, qua liberata Christus nos liberavit.

νούσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα· ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ· ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν· ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας· διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας· Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν.

nicht gebierst! Und brich hervor und rufe, die du nicht schwanger bist! Denn die Einsame hat viel mehr Kinder, denn die den Mann hat.“ Wir aber, liebe Brüder, sind, Isaak nach, der Verheißung Kinder. Aber gleichwie zu der Zeit, der nach dem Fleisch geboren war, verfolgte den, der nach dem Geist geboren war, also geht es jetzt auch. Aber was spricht die Schrift? „Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Magd Sohn soll nicht erben mit dem Sohn der Freien.“ So sind wir nun, liebe Brüder, nicht der Magd Kinder, sondern der Freien. So bestehet nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat.

Paulus stellt hier Juden und Christen, das jetzige und das obere Jerusalem, das Alte und das Neue Testament, Agar und Sarah, die Sklavin und die Freie, den nach dem Fleisch gezeugten Ismael und den nach dem Geist gezeugten Isaak als polare, unversöhnliche Gegensätze einander gegenüber. Augustinus aber will diesen Text wesentlich anders verstanden wissen. Ehe er ihn wörtlich anführt, bereitet er durch folgende Sätze im Leser die Einstellung vor, unter der er das Ganze angesehen wissen will (XV, 2): „Eine Art Schattenbild (umbra) dieser Stadt (nämlich der Stadt Gottes im Himmel) und ein prophetisches Abbild (imago) diente ihm mehr dazu, sinnbildlich auf sie hinzuweisen, als sie auf Erden wirklich darzustellen, zu einer Zeit, da noch auf sie hingewiesen werden mußte; und sie

wurde auch heilige Stadt (civitas sancta) genannt um des sinnbildlichen Abbildes, nicht, wie es erst in Zukunft geschehen sollte, um der zum Ausdruck gekommenen Wahrheit willen. Von diesem dienenden Abbild und jener freien Stadt, die es versinnbildlicht, spricht der Apostel." Die Worte des Paulus selbst werden dann eingehend ausgelegt: „Ein Teil nämlich der irdischen civitas ist zum Abbild (imago) der himmlischen civitas ausgebildet worden, nicht sich selbst, sondern die andere versinnbildlichend und daher ihr dienend. Denn nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der anderen, die versinnbildlicht werden sollte, ist sie errichtet worden, und da ihr ein anderes Sinnbild vorausging, ist sie selbst vorbildend zum Vorbild geworden (praefigurans praefigurata est). Ist doch (Sarahs Magd Agar und ihr Sohn eine Art Abbild dieses Abbildes imago quaedam huius imaginis); und da die Schatten weichen müssen, wenn das Licht kommt, deshalb sagte die freie Sarah, die die freie civitas sinnbildlich darstellte und der, da auch sie wieder ihrerseits versinnbildlicht werden sollte, jene als Schattenbild (umbra) diente: „Vertreibe die Magd und ihren Sohn; denn der Sohn einer Magd soll nicht Erbe sein zusammen mit meinem Sohne Isaak", wofür der Apostel sagt: „mit dem Sohn der Freien". Folglich finden wir innerhalb der irdischen civitas zwei Formen, die eine, die ihre Existenzberechtigung aus sich selbst erweist, die andere, die durch ihre Existenz dazu dient, die himmlische civitas zu versinnbildlichen. Die Bürger der irdischen civitas aber gebiert die durch die Sünde verderbte Natur, die Bürger der himmlischen civitas jedoch gebiert die von der Sünde freimachende Gnade, weshalb jene Gefäße des Zornes genannt werden (Röm. 9, 22 f.), diese Gefäße des Erbarmens. Sinnbildlich dargestellt ist auch dies in den beiden Söhnen Abrahams, da der eine von der Magd, die Agar heißt, nach dem Fleisch geboren ist, nämlich Ismael, der andere aber ist von der freien Sarah geboren nach der Verheißung, nämlich Isaak. Beide aus dem Samen Abrahams, aber jenen zeugte die auf die Natur hinweisende Gewohnheit, diesen schenkte die Verheißung, die sinnbildlich die Gnade darstellt; dort zeigt sich menschlicher Brauch, hier wird ein göttliches Geschenk anvertraut."

Damit ist die klare Antithese des Paulus verwischt und an ihre Stelle ein komplizierter, schwer übersetzbarer Gedankengang getreten. Die beiden civitates, die Paulus als das jetzige und als das

obere Jerusalem, als das Alte und das Neue Testament bezeichnete, stehen sich nicht mehr als einfache Gegensätze gegenüber, so daß der eine Begriff zum andern außer der Gegensätzlichkeit keine Beziehungen hat, sondern sie verhalten sich zueinander wie Abbild und Urbild im platonischen Sinne. Die synonym auftretenden Ausdrücke umbra = *σκιά* und imago = *εἰκών* deuten auffällig auf platonischen Sprachgebrauch hin.[1]) Streng genommen spricht Augustinus gar nicht mehr von zwei, sondern von drei civitates: dem Urbild im Himmel, dessen Abbild auf Erden in einzelnen Menschen und der civitas, zu der die Mehrzahl aller Menschen gehört, die als Gemeinschaft nicht zum Abbild des Urbildes geschaffen wurden. Aus der allegorischen Gleichsetzung der Sarah mit dem irdischen Abbild der himmlischen civitas und der Agar mit der übrigen Menschheit[2]) aber geht noch mehr hervor. Auch zwischen Sarah und Agar besteht nicht nur ein Gegensatz, sondern auch eine Beziehung: Agar ist ein Abbild des Abbildes (imago imaginis); ihre Minderwertigkeit ergibt sich logisch nicht aus dem Gegensatz, sondern aus der Beziehung, die zu gering, zu kraftlos ist. Sie hat als Abbild eines Abbildes den Glanz des Urbildes nicht mehr bewahrt; sie ist ein Schatten geworden, der nur vor dem Licht dunkel und darum schlecht erscheint. So ist an die Stelle der paulinischen Gegensätze das platonische Stufenreich getreten, in dem das Schlechte und Böse nur dadurch entsteht, daß es zu weit vom Glanze des göttlichen Lichtes entfernt ist und von ihm nicht durchdrungen wird.[3]) Wir erhalten folgendes Bild:

---

[1]) Pol. 510 E: *ὧν αἱ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσί, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ*, vgl. 510 A: *λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς*. 532 C.

[2]) Der paulinische Gegensatz: Juden auf der einen, Christen auf der anderen Seite, ist von Augustinus ebenfalls getilgt; an seine Stelle tritt der zwischen Menschen, die Abbilder des Urbildes sind, und der übrigen Menschheit, die zum Urbild in keiner unmittelbaren Beziehung steht. Damit ist auch der Bruch zwischen Altem und Neuem Testament im Sinne des Paulus aufgehoben. Die civitas Dei hat unter den Menschen des Alten Testamentes ebenso ihre Bürger gefunden wie unter denen des Neuen.

[3]) Daß das Abbild des Abbildes, das *εἴδωλον* im Unterschied vom *εἶδος*, das eigentlich Unwahre und Schlechte, der Schein im Gegensatz zum Sein ist, daß aber trotzdem eine Beziehung des *εἴδωλον* auf das *εἶδος* und durch dieses auf das Urbild bestehen bleibt, hat soeben Ernst Cassirer

Urbild: Die civitas Dei im Himmel.

Abbild: Die civitas Dei auf Erden. Sarah als ihre Vertreterin, dazu Isaak.

Abbild des Abbildes: Die civitas terrena im engeren Sinne. Agar als ihre Vertreterin, dazu Ismael.

Diese Dreigliederung, die sich sich auf die Formel bringen läßt:

civitas caelestis spiritalis }
civitas { terrena spiritalis }
civitas { terrena carnalis,

beherrscht das Ganze, und wie bei Platon ist das eine Glied mit dem folgenden sowohl durch einen gemeinsamen Begriff verbunden, als auch durch einen anderen entgegengesetzt. Klar tritt diese eigentümliche Verknüpfung und zugleich Gegensätzlichkeit bei Augustinus auch an dem Grundbegriff hervor, von dem das ganze Werk ausgeht und in den es am Ende ausklingt, an dem des Friedens. Das Friedensmotiv ist von vornherein zugleich mit dem Gedankengehalt gegeben, den das Wort civitas Dei in der neutestamentlichen Deutung als das himmlische Jerusalem umschließt. Jerusalem ist ein „mysticum nomen" und heißt visio pacis.[1]) Der dreifachen civitas entsprechend sagt Augustinus (XV, 5):

Pugnant ergo inter se mali et mali;
item pugnant inter se mali et boni;
boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt.

Wieder sind hier die einzelnen Glieder dadurch, daß immer zwei von ihnen einen Begriff gemeinsam haben, miteinander verbunden und doch zugleich entgegengesetzt. Alle drei Gattungen menschlicher Wesen aber, die hier unterschieden werden, alle drei civitates haben nur ein Ziel: den Frieden, wenn auch dieser Friede der Art nach für jede Gemeinschaft ein anderer ist und einen Kampf abschließt, der aus verschiedenen Motiven geführt wurde. Die Idee

---

in seinem Aufsatz: Eidos und Eidolon (Bibliothek Warburg, Vorträge 1922—1923, I. Teil, Leipzig 1924) besonders scharf und schön herausgearbeitet.

[1]) XVIII, 11: Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Hierusalem, quod et ante iam diximus, visio pacis interpretatur.

des Friedens als solche geht doch in ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen nie ganz verloren und zwingt alle wieder in ihren Wesensgehalt zurück. So sagt Augustinus (XIX, 17): „Während diese himmlische civitas auf Erden wie in der Fremde wandelt, ruft sie aus allen Völkern Bürger auf, und in allen Sprachen sammelt sie die peregrina societas, ohne sich um die Sitten, Gesetze und Einrichtungen zu kümmern, durch die der irdische Friede gesucht und gehalten wird, ohne aber auch etwas davon abzuschneiden oder zu zerstören, vielmehr bewahrend und befolgend, was verschieden unter verschiedenen Nationen doch zu ein und demselben Ziele, dem des irdischen Friedens, hinzielt, wenn es die Religion nicht hindert, durch die die Verehrung eines einzigen höchsten und wahren Gottes gelehrt wird. So benutzt also die himmlische civitas auf dieser ihrer Wanderung in der Fremde den irdischen Frieden und schützt und erstrebt in allen sich auf die sterbliche Menschennatur beziehenden Dingen die Übereinstimmung mit dem Willen der Menschen, soweit es die Frömmigkeit und Religion gestatten, und führt diesen irdischen Frieden auf den himmlischen Frieden zurück, der in Wahrheit ein solcher Friede ist, daß er allein als Friede eines vernünftigen Wesens gelten und so genannt werden kann." So ist auch der irdische Friede, um den alle irdischen Menschen, die von der civitas Dei nichts wissen, kämpfen, an sich nichts Böses: Haec bona sunt et sine dubio Dei bona sunt, sagt Augustinus von ihren Zielen (XV, 4). Von der untersten bis zur obersten Stufe menschlichen Strebens ist alles auf das Endziel angelegt, und auch die Schlechten dienen dem Ganzen, ohne es zu wissen und zu wollen. Man ist versucht, an Hegels „List der Vernunft" zu denken, durch die selbst das Unvernünftige dem Vernünftigen dienen muß, weil es — so würde Platon begründen — als Abbild des Abbildes, als Schatten und wesenloser Schein doch dem Urbild das Dasein verdankt, ihm nicht nur entgegengesetzt ist, sondern seine Beziehung zu ihm, wenn auch noch so schwach, bewahrt, so lange es da ist und am Sein teilhat.

Wie ist nun Augustinus dazu gekommen, aus dieser Stelle des Galaterbriefes, an der nichts auf eine derartige Bezogenheit der hier auftretenden Begriffe und Namen aufeinander hindeutet, das platonische System mit seiner Dreigliederung herauszulesen oder es vielmehr gerade in die Allegorie von Sarah und Agar hinein-

zudeuten und sich dadurch zu dem klaren Wortlaut des paulinischen Gedankenganges in einen inneren Widerspruch zu setzen?

Paulus war nicht der erste, der das Verhältnis von Sarah zu Agar allegorisch auslegte. Er hatte in Philon einen Vorgänger, und gerade bei ihm finden wir nicht die paulinische, sondern die augustinisch-platonische Deutung. Agar ist hier die Dienerin (*θεραπαινίς*), Sarah die Herrin (*δέσποινα*), Agar die *παλλακή*, Sarah die *γυνὴ ἀστή*. Agar aber bedeutet allegorisch *παροίκησις*, sie ist die in einer Stadt ohne Bürgerrecht lebende Fremde, Sarah aber *αὐθιγενὴς καὶ αὐτόχθων καὶ πολῖτις ὡς ἀληθῶς ἐστι μόνη τοῦ παντός.*[1]) Welches ist aber die Stadt, in der Sarah volles Bürgerrecht genießt? Die Tugend und die Weisheit. Agar ist deren Vorstadt (*παράστεια*)[2]), durch die man gehen muß, um zur Tugend und Weisheit zu kommen. Sie stellt die *ἐγκύκλια προπαιδεύματα* dar, die weltliche Wissenschaft, die eine Vorstufe der himmlischen Weisheit ist.[3]) Die Kenntnis der irdischen Wissenschaft allein aber berechtigt nicht zum Aufstieg in das Reich himmlischer Weisheit. Wie bei Augustinus, so ist auch bei Philon der Zugang zur civitas caelestis nur durch die Gnade Gottes zu erlangen, dem es allein zusteht, den Mutterschoß der Seele zu öffnen und in sie die Erkenntnis des Göttlichen zu legen.[4]) So stehen sich Agar und Sarah, obwohl die eine auf die andere hinweist und sie vorbereitet, doch wieder gegenüber. Die *ἐγκύκλιος παιδεία* bedient sich als irdische Wissenschaft der Sinne zur Erkenntnis, die Seele aber, die nach himmlischer Tugend und Weisheit strebt, sehnt sich nach dem Unkörperlichen (*ἡ ἀσωμάτων ἐρῶσα*) und zieht den Körper aus.[5]) Das alles entspricht durchaus der Lehre des Augustinus, für den die irdische Wissenschaft ebenfalls von den Sinnen ausgeht, die Wahrheit aber von Gott geschenkt wird, „da in ihm und von ihm aus und durch ihn alles Geistige erstrahlt".[6]) Philon sagt ebenso, daß es Menschen, die in der göttlichen Weisheit leben, nur wenig auf Erden gibt, viele aber im Himmel (*σπάνιον μὲν ἐπὶ γῆς, πάμπολυ*

[1]) De congr. 22ff. M. 522. [2]) De congr. 10 M. 520.

[3]) De congr. 24 M. 522: *πάνυ γὰρ ἀναγκαία ἡ τῶν προπαιδευμάτων κτῆσις*, vgl. 121 M. 536. Leg. alleg. III, 244 M. 135. De sacrif. 43 M. 170. *Αγαρ* = *ἐγκύκλια προπαιδεύματα, παροικεῖ σοφίᾳ.*

[4]) Vgl. über die Bedeutung dieses Bildes mein Buch Pneuma hagion, 1922, S. 43ff.

[5]) De congr. 139ff. M. 539f. [6]) Sol. I, 1, 3.

δ' ἐν οὐρανῷ).[1]) Am siebenten Tage aber, dem Sabbat Gottes, wird die himmlische Weisheit reichlich erscheinen.[2]) Auch darin stimmen Philon und Augustinus überein, daß es der Sinn der „Erziehung“ des einzelnen Menschen sowohl als d e s Teiles der Menschheit ist, der zum Volke Gottes gehört, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufzusteigen.[3]) Philons Beschreibungen des Lebens Abrahams, Josephs und Mosis dienen ganz dem Zweck, diesen Aufstieg der Seelen der Auserwählten Gottes zu schildern.

Die Welt des Unsichtbaren aber, die Heimat der Seelen ist für Philon der *κόσμος νοητός*, die geistige Welt. Sie aber wird gerade von ihm zum ersten Male innerhalb der Geschichte der hellenistischen Philosophie und Religion als *πόλις* oder *πολιτεία*, d. h. als civitas im Sinne Augustins bezeichnet, deren Bürger die auf Erden wie in der Fremde weilenden Gottesfreunde (*θεόφιλοι*) sind. Auch bei ihm handelt es sich um drei Gemeinschaften: Die geistige Stadt (*νοητὴ πόλις*)[4]), die kleine Schar ihrer auf Erden wie in der Fremde wandelnden Bürger, die große Zahl der übrigen Menschen. So heißt es bei ihm[5]): „Alle, die nach der Lehre des Moses Weise sind,

[1]) De mut. nom. 255ff. M. 617ff.

[2]) Ebd. 260 M. 618: *τίνα οὖν ἀπ' ⟨οὐρανοῦ⟩ τροφὴν ἐνδίκως ὕεσθαι λέγει, ὅτι μὴ τὴν οὐράνιον σοφίαν; ἣν ἄνωθεν ἐπιπέμπει ταῖς ἵμερον ἀρετῆς ἐχούσαις ψυχαῖς ὁ φρονήσεως εὐθηνίαν καὶ εὐετηρίαν ἔχων καὶ τὰ ὅλα ἄρδων καὶ μάλιστα ἐν ἱερᾷ ἑβδόμῃ, ἣν σάββατον καλεῖ.* Dementsprechend erreicht bei Augustinus der Mensch am Sabbat Gottes den Gipfel der Erkenntnis; er schaut Gott selbst XXII, 30. Auch das Schauen Gottes als Gipfel der Weisheit ist ein bereits bei Philon vorhandenes Motiv. So sagt er De Abrah. 58 M. 10: „Wem es aber gelang, nicht bloß alles andere in der Natur wissenschaftlich (*δι' ἐπιστήμης*) zu erfassen, sondern auch den Vater und Schöpfer des Alls zu schauen, der mag überzeugt sein, daß er den Gipfel der Glückseligkeit erlangt hat; denn Höheres als Gott gibt es nicht, und wenn einer, das Auge der Seele auf ihn gerichtet, bis zu ihm gelangt ist, so möge er wünschen (oder beten), daß dieser Zustand dauere und anhalte. Denn die Wege, die hinaufführen, sind mühsam und langsam, der Weg bergab dagegen, auf dem man mehr hinabstürzt als hinabgeht, ist schnell und leicht. Es gibt nun viele Dinge, die uns mit Gewalt hinabziehen; aber sie erreichen nichts, wenn Gott mit seinen Kräften die Seele emporhebt und mit mächtiger Wucht zu sich heranzieht.“

[3]) X, 19: Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur.

[4]) Über diesen philonischen Terminus wird unten besonders gehandelt.

[5]) De confus. ling. 77ff. M. 416ff.

treten als Fremdlinge auf; denn ihre Seelen sind zwar nie zur Auswanderung aus dem Himmel bereit, sie pflegen aber um der Liebe zum Schauen und Lernen willen in die irdische Natur abzuwandern. Nachdem sie nun in den Körpern geweilt und durch sie alle sinnlichen und sterblichen Dinge gesehen haben, steigen sie wieder dorthin empor, von wo sie zuerst aufgebrochen waren, da sie für ihr Vaterland den himmlischen Ort (τὸν οὐράνιον χῶρον) halten, wo sie das Bürgerrecht ausüben (ἐν ᾧ πολιτεύονται), für die Fremde aber den irdischen (τὸν περίγειον), wo sie Fremdlinge ohne Bürgerrecht waren (ἐν ᾧ παρῴκησαν). Wohl wird denen, die sich zur Auswanderung anschickten, an Stelle der Mutterstadt (ἀντὶ τῆς μητροπόλεως, vgl. Gal. 4, 26: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ...., ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν) die Stadt zum Vaterland, die sie aufgenommen hat, jene aber, die sie aussandte, wartet auf die Abgewanderten, und sie sehnen sich danach, wieder zu ihr hinaufzuwandern. So sagt Abraham mit Recht zu den Leichenwärtern und Verwaltern der sterblichen Dinge, als er aus dem toten Scheinleben auferstand (ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ νεκροῦ βίου καὶ τύφου): 'Ich bin ein Fremdling und Gast bei euch' (Gen. 23, 4), ihr aber seid Eingesessene (αὐτόχθονες), da ihr Staub und Erde höher achtet, als die Seele, und haltet den, der da Ephron heißt, des ersten Platzes für würdig; er aber bedeutet Erde. Mit Recht beklagt auch der Asket Jakob seine Auswanderung in den Körper, wenn er sagt: 'Die Tage der Jahre meines Lebens, die ich in der Fremde weile, sind klein und mühselig geworden; sie kommen nicht heran an die Tage meiner Väter, die sie in der Fremde zubrachten' (Gen. 47, 9), und dem aus sich selbst Belehrten (gemeint ist Isaak, der αὐτοδίδακτος) wurde der Spruch verkündet: 'Steige nicht hinab in' das Laster, 'Ägypten, wohne in dem Lande, das ich dir sage' (Gen. 26, 2), das heißt: in der unsichtbaren und unkörperlichen Einsicht (φρόνησις), und bleibe ein Fremdling auf dieser Erde, dem sichtbaren und sinnlichen Wesen, um zu zeigen, daß der Weise als Fremdling in der Fremde weilt, nämlich im sinnlichen Körper, seine Wohnung aber im Vaterlande hat, nämlich in den geistigen Tugenden (νοηταῖς ἀρεταῖς), von denen Gott sagt, daß sie sich von den göttlichen Logoi nicht unterscheiden. Und dieser sagt: 'Ich bin ein Fremdling in feindlichem Lande' (Exod. 2, 22), womit er besonders treffend den Aufenthalt im Körper nicht nur für die Fremde so wie die kein Bürgerrecht genießenden Metöken hält,

sondern sogar als Aufenthalt in Feindesland betrachtet, wo man keine Wohnung nehmen soll."[1]) An anderer Stelle heißt es von Jakob, er weile nur kurze Zeit im Leben der Sinnlichkeit wie in der Fremde, aber ein langes, ewiges Leben werde ihm bewahrt in der geistigen Stadt (*ὁ δὲ μακρὸς αἰὼν αὐτῷ καὶ βίος ἐν τῇ νοητῇ πόλει ταμιεύεται*).[2]) Diese Stadt ist wahrhaft beseelt und lebendig (*πρὸς ἔμψυχον τῷ ὄντι καὶ ζῶσαν πολιτείαν*) und wird von der Wahrheit geleitet und bewacht.[3])

So wie nun bei Augustinus die civitas Dei im Himmel das Urbild der civitas Dei auf Erden darstellt, die er als Abbild (imago) bezeichnet, so ist die *νοητὴ πόλις* bei Philon nichts anderes als der urbildliche *κόσμος νοητός*, nach dessen Muster diese unsere Welt als ein Abbild geschaffen wurde. Die Vorstellung von einer urbildlichen und einer abbildlichen *πόλις*, die bei Augustinus nur durch die Allegorie von Sarah und Agar als deren gedankliches Gerüst durchschimmert, findet sich in Philons Darstellung der Weltschöpfung in breiter, klarer und konsequenter Ausführung[4]): „Da nämlich Gott seinem Wesen als Gottheit entsprechend im voraus wußte, daß eine schöne Nachahmung (*μίμημα*) nicht ohne ein schönes Vorbild (*παράδειγμα*) entstehen kann und daß keines von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen tadellos sein würde, das nicht einem Urbilde und einer geistigen Idee (*πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν*) nachge-

---

[1]) Noch mehr zugespitzt wird derselbe Gedanke De Cherub. 120 M. 160: „Denn jeder von uns ist gleichsam wie in eine fremde Stadt in diese Welt gekommen, an der er vor der Geburt keinen Anteil hatte, und nach seiner Ankunft wohnt er darin nur als Beisasse, bis er die ihm zugemessene Lebenszeit beendet hat." Zugleich jedoch enthält das Wort (Lev. 25, 23) auch eine sehr weise Lehre, daß eigentlich Gott allein ein Bürger ist, jedes Geschöpf nur Beisasse und Fremdling.

[2]) De somn. I, 46 M. 627, vgl. 147 M. 678.

[3]) De virt. IV, 219 M. 493. Oder es heißt, die eigentliche Stadt (*πόλις*) des Weisen sei die Tugend, der Schlechte habe daher keine Wohnung Leg. alleg. III, 1 ff. M. 87f. vgl. De agricult. 81 M. 312: *τῷ τῆς ἀρετῆς ἐγγεγραμμένοι πολιτεύματι*, Leg. alleg. III, 244 M. 135: *ὁ γὰρ μελετῶν ἐν ἀρετῇ τελείᾳ κατοικεῖν, πρὶν ἐγγραφῆναι τῇ πόλει αὐτῆς*, Quod deus sit immut. 103 M. 288: *ὥσπερ οἱ ξενίας ἁλόντες νοθεύονται τῇ μεγίστῃ πόλεων ἀρετῇ μηδὲν προσήκοντας ἑαυτοὺς παρεγγράψαντες*. Die *ἀρετή* aber ist bei Philon metaphysisch-religiös gedacht, ebenso wie bei Augustinus die virtus nichts anderes ist als summus Dei amor (De mor. eccl. I, 15).

[4]) De opif. mundi 16 ff. M. 4 ff. Vgl. De prov. II § 55 (p. 84 Aucher): magnam istam urbem mundum creavit.

bildet wurde, bildete er, als er diese sichtbare Welt (τὸν ὁρατὸν κόσμον) schaffen wollte, vorher die geistige (τὸν νοητόν), um dann mit Benutzung eines unkörperlichen und gottähnlichen Vorbildes (παράδειγμα) die körperliche, das jüngere Abbild (ἀπεικόνισμα) eines älteren, herzustellen, die ebensoviele sinnlich wahrnehmbare Arten enthalten sollte, wie in jener geistige vorhanden waren. Man darf jedoch weder sagen noch vermuten, daß der aus den Ideen bestehende Kosmos sich an irgendeinem Orte befinde; wie er entstand, werden wir erkennen, wenn wir es an einem Bilde aus unserer Vorstellungswelt zu begreifen suchen. Wenn eine Stadt (πόλις) durch die große Freigebigkeit eines Königs gegründet wird oder eines Führers, der sich unumschränkte Macht aneignet und zugleich durch Edelsinn ausgezeichnet ist und seinem Glücke noch mehr Schmuck verleihen will, so kommt ein geschulter Baumeister, betrachtet das Klima und die günstige Lage des Ortes und skizziert zuerst bei sich nahezu sämtliche Teile der zu erbauenden Stadt (πόλις), Tempel, Gymnasien, Amtsgebäude, Märkte, Häfen, Schiffswerfte, Straßen, die Anlage der Mauern, die Errichtung von Häusern und öffentlichen Gebäuden; sodann nimmt er wie in einem Wachsspiegel in seiner Seele die Formen aller Gegenstände auf und malt sich eine geistige Stadt (νοητὴν πόλιν) aus; und nachdem er deren Bilder (εἴδωλα) durch das angeborene Gedächtnis aufgefrischt und ihre Merkmale (χαρακτῆρας) sich noch tiefer eingeprägt hat (ἐνσφραγισάμενος), beginnt er als guter Meister (οἷα δημιουργὸς ἀγαθός), nach dem Musterbild (παράδειγμα) hinblickend mit dem Bau der aus Holz und Steinen bestehenden (wirklichen Stadt), indem er die körperlichen Gegenstände den einzelnen unkörperlichen Ideen vollkommen ähnlich gestaltet. So ungefähr müssen wir es uns auch bei Gott vorstellen: Da er gedachte, die große Stadt (μεγαλόπολις) zu erbauen, erdachte er zuerst ihre Formen (τοὺς τύπους αὐτῆς), aus denen er eine geistige Welt (κόσμον νοητόν) zusammensetzte und dann jenes Vorbild (παράδειγμα) benutzend die sinnlich wahrnehmbare herstellte. Gleichwie nun die in dem Baumeister zuvor entworfene Stadt (προδιατυπωθεῖσα πόλις) draußen keinen Ort hat, sondern nur der Seele des Künstlers eingeprägt war, so hat auch der aus den Ideen bestehende Kosmos keinen anderen Ort als die göttliche Vernunft (τὸν θεῖον λόγον), die dieses geordnet hat (τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα). ... Will nun jemand Worte ohne (bildliche)

Einkleidung brauchen (*γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν*), so mag er sagen: Die geistige Welt (*κόσμος νοητός*) ist nichts anderes als der Logos Gottes, des Weltschöpfers (*ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος*); denn auch die geistige Stadt (*νοητὴ πόλις*) ist ja nichts anderes als der Gedanke dessen, der die Stadt zu bauen beschlossen hat. Das ist Moses' Meinung, nicht etwa die meinige; sagt er doch im folgenden bei der Beschreibung der Schöpfung des Menschen ausdrücklich, daß dieser nach dem Abbild (*εἰκών*) Gottes gebildet wurde. Wenn aber schon der Teil Abbild eines Abbildes (*εἰκὼν εἰκόνος*, vgl. bei Augustinus Agar als imago imaginis) ist und damit zugleich die ganze Gattung, diese ganze sinnliche Welt, so ist klar, daß das urbildliche Siegel (*ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς*), von dem wir sagen, daß es die geistige Welt (*νοητὸς κόσμος*) sei, der Logos Gottes selbst ist."

Für jedes Motiv und für jeden Terminus, den Philon hier braucht, finden wir bei Augustinus einen entsprechenden Gedanken und das entsprechende lateinische Wort. Die geistige Stadt (*νοητὴ πόλις*) taucht bei ihm auf als spiritalis Hierusalem[1]); er erklärt selbst, daß 'spiritalis' der christliche, schriftgemäße Ausdruck für 'intelligibilis' sei, die sonst übliche Übersetzung des griechischen '*νοητός*'.[2]) — Der Begriff: *κόσμος νοητός* = mundus intelligibilis, der von Philon zuerst an Stelle des *νοητὸν ζῷον* im platonischen Timaios[3]) gebraucht wird, ist Augustinus gerade in der philonischen Auffassung, nach der die Ideenwelt in Gott hineinverlegt und als Gottes Logos betrachtet wird, bekannt. Er sagt in den Retractiones (I, 3): „Platon irrte nicht, wenn er lehrte, daß es eine intelligible Welt gebe, falls wir nicht das Wort, das dem kirchlichen Sprachgebrauch nicht ge-

---

[1]) XVIII, 47: qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Hierusalem.

[2]) De magistro XII, 39: „Alles was wir auffassen, fassen wir entweder mit dem körperlichen Sinne oder mit dem Geiste (mente) auf; jenes ist das Sinnliche (sensibilia), dieses das Geistige (intellegibilia), oder um in der Weise unserer Ahnen (more nostrorum avitorum) zu reden: jenes nennen wir das Fleischliche (carnalia), dieses das Geistige (spiritualia)." Setzt man bei Augustinus für die biblischen Ausdrücke nach seinen eigenen Anweisungen die entsprechenden platonischen ein und legt so den Weg wieder zurück, den er selbst vorgeschritten ist, so wird vieles sofort klar, was vorher unverständlich oder dunkel schien.

[3]) Tim. 39 D: *ἵνα τόδ' ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.*

läufig ist, sondern die Sache ansehen. Er nannte intelligible Welt den ewigen und unveränderlichen Logos (ratio), nach dem Gott die Welt geschaffen. Wer einen solchen leugnet, muß folgerecht sagen, daß Gott ohne Vernunft (irrationabiliter) schuf, was er geschaffen hat, so daß er also während oder vor dem Schaffen nicht wußte, was er tat, da bei ihm kein Schöpfungsgedanke war (apud eum ratio faciendi non erat). Hatte er aber einen solchen, wie er ihn ja wirklich hatte, so durfte Platon von einer intelligiblen Welt sprechen. Dennoch würde ich den Ausdruck nicht gebraucht haben, wenn ich in der kirchlichen Literatur schon bewanderter gewesen wäre." Daß Augustinus sich bewußt ist, mit 'ratio' das griechische Wort *λόγος* wiederzugeben, dafür zeugt er selbst[1]): „Wir können die Ideen lateinisch entweder formae oder species nennen bei wörtlicher Übersetzung; nennen wir sie rationes, so weichen wir von der eigentlichen Bedeutung des Wortes ab, denn für rationes sagen die Griechen *λόγοι*, nicht *ἰδέαι*. Doch wird, wer diesen Ausdruck brauchen will, die Sache nicht verfehlen." Gerade bei Philon aber waren bereits *λόγος* und *ἰδέα* der Sache nach gleichbedeutend. — Dem philonischen Bilde vom Baumeister, der in sich den Plan der zu bauenden Stadt trägt, läßt sich bei Augustinus das Bild vom Zimmermann an die Seite stellen, mit dem er denselben Sachverhalt erklärt[2]): „Der Zimmermann macht eine Lade; zuerst hat er die Lade in seinem Können (in arte habet); denn hätte er sie nicht in seinem Können, so würde ihm das fehlen, woraus er bei seiner Arbeit schöpfen kann. Aber die Lade in seinem Können ist anderer Art als die sichtbare: im Können ist sie unsichtbar, in der Ausführung (opere) wird sie sichtbar sein. Habt nun acht auf die Lade im Können und die Lade in der Ausführung: die Lade in der Ausführung ist nicht Leben, dagegen die Lade im Können ist Leben, weil die Seele des Werkmeisters lebt, in welcher alles ist, bevor es hervorgebracht wird. So, teuerste Brüder, enthält die Weisheit Gottes, durch die alles geschaffen wurde, alles noch ungeschaffen dem Können nach, und daher ist, was durch diese Kunst geschaffen ist, nicht sogleich Leben überhaupt, sondern Leben in ihm. Du siehst die Erde, darum gibt es eine Erde im Können; du siehst den Himmel, darum gibt es einen Himmel in diesem Können.

[1]) Quaest. oct. XLVI, 1.

[2]) Tract. I in Joannem. Vgl. Platon, Krat. 388 C.

Draußen sind sie Körper, im Können sind sie Leben.“ Das Motiv des Könnens (ars) ist offenbar aus dem lateinischen Begriff des artifex entwickelt, der an die Stelle des griechischen und zugleich platonischen *δημιουργός* getreten ist. Der artifex ist Gott, sein Können aber ist bei Augustinus Gottes Sohn, den er die weltbildende Kunst des Vaters nennt: ars plena omnium rationum viventium.[1] Die platonisch-philonischen Termini sind hier vermieden, aber die Sache ist durchaus dieselbe geblieben. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn nun bei Augustinus da, wo es sich um die „Stadt Gottes“ handelt, Christus ebenso wie der philonische Logos auftritt als 'supernae Hierusalem fabricator adque regnator', als conditor rectorque der civitas Dei im Himmel.[2] Zur civitas Dei im Himmel aber gehören nur die Wesen, die selbst geistig sind, selbst einen Teil des ganzen Logos ausmachen. So ist bei Augustinus Christus als caelestis et sempiternae conditor civitatis nicht nur der Gründer, sondern auch zugleich das Fundament der himmlischen Gottesstadt: haec autem Hierusalem conditorem suum Deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento[3], ein Gedanke, der ohne Zuhilfenahme der Logosspekulation kaum einen faßbaren Sinn bekommt.

Philons geistige Stadt aber enthält nicht nur die Urbilder aller irdischen Dinge als Gottes Gedanken in ihrer Reinheit und Vollkommenheit, sie hat auch Bewohner, die in ihr das Bürgerrecht besitzen und in ständiger Anschauung der reinen Ideen und in steter Nähe der Gottesgedanken, ja Gottes selbst leben.[4] Es sind die Engel, die als reine, unkörperliche Seelen gedacht werden. Philons Engellehre vermittelt uns einen neuen Einblick in das Gefüge des Gedankenbaus, der hinter dem Begriff der civitas Dei bei Augustinus steht. Die Engel oder Seelen zerfallen bei ihm in die-

---

[1]) De trin. VI, 10. [2]) De civ. dei II, 21; XV, 11, 20. [3]) XXII, 6.

[4]) De mundi opif. 143 M. 34: *ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινὰς εἶναι πρὸ ἀνθρώπου πολίτας, οἳ λέγοιντ' ἂν ἐνδίκως μεγαλοπολῖται τὸν μέγιστον περίβολον οἰκεῖν λαχόντες καὶ τῷ μεγίστῳ καὶ τελειοτάτῳ πολιτεύματι ἐγγραφέντες. οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἶεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις, αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σωμάτων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας; οἷς προσομιλῶν καὶ συνδιαιτώμενος εἰκότως ἐν ἀκράτῳ διέτριβεν εὐδαιμονίᾳ· συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος.* Philon gleitet an dieser Stelle von der Schilderung des irdischen Kosmos in die des himmlischen über.

selben drei Klassen, die wir bei Augustinus in seiner Unterscheidung der Bürger der civitas Dei im Himmel[1]), der Bürger der civitas Dei auf Erden[2]) und der Bürger der eigentlichen civitas terrena fanden. Philon schreibt[3]): „Von den Seelen nun sind die einen in Körper hinabgestiegen, die andern hielten es für richtig, niemals mit einem Teile der Erde vermengt zu werden. Da diese rein sind und sich dem Dienste des Vaters widmen, pflegt der Schöpfer sie als Gehilfen und Diener zur Aufsicht über die Sterblichen zu gebrauchen. Jene aber, die wie in einen Fluß in den Körper hinabstiegen, sind teils, von gewaltigstem Wirbelwind erfaßt, ertrunken, teils sind sie, wenn sie gegen den Strom ankommen konnten, zunächst emporgeschwommen, dann wieder dahin aufgeflogen, woher sie kamen. Diese nun sind die Seelen der echten Philosophen, die von Anfang bis zum Ende danach strebten, dem körperlichen Leben abzusterben[4]), damit sie das unkörperliche und unvergängliche Leben in der Nähe des Ewigen und Unvergänglichen erlangten; jene aber, die ertranken, (sind die Seelen) der anderen Menschen, die die Weisheit verachteten und sich unbeständigen und zufälligen Dingen ergaben, von denen keines sich auf das Vornehmste in uns, auf Seele oder Geist bezieht, alles aber auf den mit uns verwachsenen Leichnam[5]), den Körper, oder auf noch Seelenloseres als diesen, ich meine auf Ruhm und Geld und Herrschaft und Ehren, und was sonst noch von denen, die nicht das wahrhaft Schöne bestaunen, durch den Betrug eines lügnerischen Wahnes geformt oder gemalt wird. Wenn du nun Seelen, Dämonen und Engel zwar für verschiedene Namen, im Grunde aber für ein und dasselbe hältst, wirst du die schwerste Bürde, die *δεισιδαιμονία*, ablegen. Denn wie die große Menge von guten und bösen Dämonen spricht und ebenso von (guten und bösen) Seelen, so wirst du nicht fehlgehen, wenn du auch die Engel teils für ihres Namens

[1]) XI, 7: sancta civitas in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit apostolus: Quae sursum est Hierusalem, mater nostra aeterna in caelis.

[2]) X, 7: Cum ipsis (scil. immortalibus et beatis in caelestibus sedibus constitutis) enim sumus una civitas Dei ...., cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.

[3]) De gig. 12ff. M. 264. [4]) Vgl. Platon, Phaidon 67A.

[5]) Vgl. Aristoteles frgm. 60: *τοὺς ἁλισκομένους προσδεσμεύοντας πρὸς ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι, νεκρούς*, — sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos.

würdige Boten der Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen[1]), heilig und unverletzlich wegen dieses unschuldigen und schönen Dienstes, hältst, teils für unheilig und unwürdig des Namens. Es dient aber für mein Wort als Zeuge das von dem Psalmisten in folgendem Vers Gesagte: 'Er sandte zu ihnen den Zorn seines Unmuts, Unmut und Zorn und Trübsal, eine Sendung durch böse Engel' (Ps. 78, 49). Dies sind die Schlechten, die sich den Namen von Engeln beigelegt haben.“[2]) Blicken wir von hier aus auf Augustinus, so wird die Überschneidung der civitas Dei und der civitas terrena erst recht verständlich. So wie die civitas Dei vom Himmel auf die Erde herabwächst, so die civitas terrena von der Erde bis in den Himmel hinein. Der Diabolus selbst ist ein gefallener Engel, und sein Reich, die civitas terrena, ist schon dadurch trotz des Gegensatzes zwischen der civitas Christi und der civitas diaboli mit dem Himmel verbunden. Auch der Kampf der beiden Reiche miteinander hat letzten Endes im Himmel sein Vorspiel und Urbild. Es handelt sich auch hier nicht nur um einen prinzipiellen Gegensatz wie bei Paulus, sondern zugleich um eine Beziehung, ja es taucht bei Augustinus der Gedanke auf, daß auch das ganze in der Zeit verlaufende irdische Geschehen in Gottes Ratschluß ein ewiges Vorbild habe: „Ob vielleicht die saecula saeculorum deshalb genannt werden, damit darunter die saecula verstanden werden sollen, die in der Weisheit Gottes in unerschütterter Unbeweglichkeit verharren, gleichsam die wirkenden Ursachen (efficientia) derselben saecula, die mit der Zeit dahingehen?“[3]) Auch Philon kennt im Anschluß an Platon[4]) die Ewigkeit (*αἰών*) als Urbild der Zeit; der *αἰών* ist für ihn das „andere“ Jahr, das *παράδειγμα* und *ἀρχέτυπον* in der Welt der unkörperlichen und geistigen

[1]) Vgl. Platon, Symp. 202 E: *πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ . . . Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν.*

[2]) Diese Dreiteilung der Seelen in: 1. rein himmlische, 2. himmlische mit dem Körper vermischte, aber wieder zum Himmel auffahrende, 3. himmlische, aber im Körper untergehende, die Philon auch an anderen Stellen De gig. 60f. M. 271; Quis rer. div. her. 45f. M. 479; De somniis II, 228ff. M. 689f. erwähnt, ist eine in der hellenistischen Literatur auch sonst bekannte Lehre. Man vgl. Plutarch De genio Socr. 591 D ff.; De facie in orbe lunae 943 A ff. und den griechischen Henoch Cap. XV, dazu mein Buch Der heilige Geist, 1919, S. 91 f., 110 ff.

[3]) XII, 19. [4]) Tim. 37 D.

Dinge, die Lebensform der geistigen Welt (*τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου*[1]), die vorbildlich für die irdische ist. So ist der Gedanke der Prädestination weit umfassender und viel tiefer begründet, als man bisher annahm. Es handelt sich nicht nur darum, daß die Zahl der Verdammten und die der durch Gottes Gnade Erwählten im voraus bestimmt ist; da alles irdische Geschehen in der geistigen Welt sein Vor- und Urbild hat, diese geistige Welt aber der Gottesgedanke selbst ist, so ist hier alles und jedes vorgebildet und vorausbestimmt.

Noch von einer anderen Seite aus läßt sich der Zusammenhang der augustinischen Auffassung der civitas Dei mit der philonischen Gedankenwelt beleuchten. Er erwähnt XIII, 21, daß einige (nonnulli) das Paradies auf die intelligible Welt (ad intelligibilia) gedeutet und die Bäume darin auf Tugenden und Charaktere, die vier Flüsse auf Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit, die Früchte der Bäume auf die Sitten der Frommen, den Baum des Lebens auf die Weisheit als die Mutter aller Güter usw. bezogen haben. Eine solche Auslegung verwirft er nicht und will niemand daran hindern, wenn nur neben ihr auch der Glaube an den buchstäblichen Sinn erhalten bleibt.[2]) Er kann sie um so weniger verwerfen, als die ganze Idee seines Werkes über die civitas Dei aus der allegorischen Deutung der Namen Jerusalem und Babylon als civitas caelestis und civitas Dei, civitas Christi und civitas diaboli entsprungen ist, zwei Namen, die er als nomina mystica selbst bezeichnet.[3]) Die allegorische Deutung des Paradieses aber, von

---

[1]) De mut. nom. 267 M. 619: *ἐνιαυτὸν ἕτερον οὐ ⟨τὸ⟩ τοῦ χρόνου μηνύων διάστημα, ὃ ταῖς σεληνιακαῖς ἢ ἡλιακαῖς ἀναμετρεῖται περιόδοις, ἀλλὰ τὸ ἔκτοπον καὶ ξένον καὶ καινὸν ὄντως, ἕτερον τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν, ἐν ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς ἐξεταζόμενον, ὅπερ τὸ χρόνου παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον εἴληχεν, αἰῶνα. αἰὼν δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς αἰσθητοῦ χρόνος.* Vgl. Quis rev. div. her. 165 M. 496. De op. mundi 12 M. 3.

[2]) XVIII, 11: Haec et si qua alia commodius dici possunt de intellegendo spiritaliter paradiso nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.

[3]) XIX, 11: ipsius civitatis mysticum nomen, id est Hierusalem, quod ante iam diximus, visio pacis interpretatur = Philon De somn. II, 250 M. 691: *ἡ δὲ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλὴμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα ὅρασίς ἐστιν εἰρήνης.* — XVIII, 41: ut non frustra talis civitas mysticum vocabulum Babylonis acceperit. Babylon interpretatur quippe confusio = Philon De gig. 66 M. 272: *μετάθεσις δὲ καλεῖται Βαβυλών.*

der Augustinus spricht, tritt zuerst bei Philon auf. Das Paradies ist bei ihm die Stätte der Tugend und Weisheit, der κόσμος νοητός, die πόλις θεοῦ. Ihm gegenüber haben die Cherubim und das flammende Schwert ihre πόλις.[1]) Was aber ist bei Philon hier unter dieser zweiten πόλις zu verstehen, die der Gottesstadt „gegenübersteht"? Der ganze sichtbare Kosmos mit seiner sich drehenden Sternenwelt.[2]) Dieser sinnliche Kosmos steht dem Paradies als der geistigen Welt „gegenüber", aber nicht im feindlichen Sinne, sondern wie etwas Befreundetem (φίλον), um betrachtet zu werden (κατανοηθῆναι χάριν) und um ihm durch gewonnene Anschauung vertrauter zu werden, wie Gemälde und Statuen als Vorbilder (ἀρχέτυποι) für Maler und Bildhauer.[3]) Wieder haben wir das nun schon so oft beobachtete Suchen nach Bildern und Ausdrücken, um einen Gegensatz und eine Beziehung gleichzeitig auszudrücken. Philon schreibt weiter[4]): „Den Cherubim und dem flammenden Schwert weist Gott also die Stätte gegenüber dem Garten mit Recht an, nicht wie Feinden, die sich entgegenstellen und kämpfen wollen, sondern wie Vertrauten und guten Freunden, damit aus der Betrachtung und dem beständigen Anschauen die Kräfte Sehnsucht zueinander bekommen, indem der gnadenreiche Gott die hochstrebende himmlische Liebe auf sie herabwehen läßt." Die Schau der sinnlichen Welt, dann die Erweckung durch Gottes Gnade, und darauf das Schauen des Geistigen und Gottes selbst und die Erkenntnis, daß die geistige Welt Vorbild und Urbild der irdischen und die eigentliche Heimat der Seele ist, das ist die scala mystica bei Philon ebenso wie bei Augustinus, deren einzelnen Stufen das Verhältnis der civitas terrena zur civitas caelestis nachgebildet ist. Wer der Sinnenerkenntnis lebt, gehört zur civitas terrena; wem Gottes Gnade die Augen der Seele öffnete, so daß er die geistige Welt hinter der irdischen schauen und sie als die Heimat der Seele erkennen kann, gehört zur civitas Dei auf Erden; wer vom Leibe befreit ist und ganz in der geistigen Welt wohnt, ist Bürger der civitas Dei im Himmel geworden. So klingt es schon aus dem berühmten Gespräch mit Monica in den Confessiones IX 10: „Wir schauten empor, sahen die Sterne am Himmel und wanderten durch die Sterne im Geist und über sie hinaus zu den Gefilden der

---

[1]) De Cherub. 20 M. 142. [2]) a. a. O. 21 ff. M. 142 ff.
[3]) a. a. O. 11 M. 140. [4]) a. a. O. 20 M. 142.

Wahrheit, wo es kein Werden gibt, sondern nur noch Sein. Im reißenden Gedankenflug waren unsere Seelen ausgespannt, um die ewige Wahrheit zu berühren. Wenn es ein großes vollkommenes Schweigen gäbe, so daß in uns auch alle Erinnerung schwiege an die Unruhen der Welt, und der Himmel selbst schwiege wie unsere Seelen, und jeder Traum und jeder Gedanke in uns wäre verstummt, das Ohr nur hingerichtet auf den Schöpfer; wenn dann der Schöpfer selber spräche, nur er allein, nicht körperlich, weder mit Engelstimmen noch mit Donnerton und doch so, daß wir es hörten, wenn dann die ewige Wahrheit uns entrückte und an sich zöge und in innerliche Freude versenkte — so hätten wir das ewige Leben in einem einzigen Augenblick höchster Erkenntnis. So wird es sein den Auferstandenen."

Bei diesem Aufstieg der Seele wird der entscheidende Schritt in dem Augenblicke getan, wo die Betrachtung des irdischen Himmels hinüberführt zur Erkenntnis der über ihm liegenden Geisteswelt. Dieser Schritt kann nur gelingen, wenn Gottes Gnade nach dem Menschen greift, wenn „die ewige Wahrheit uns an sich zieht", darin sind sich Philon und Augustinus einig. Schon Philon trennt die Menschen, denen diese Gnade widerfuhr, scharf von den andern (De gig. 60ff. M. 271): „Die Menschen sind teils der Erde, teils des Himmels, teils Gottes; der Erde die, welche den Lüsten des Körpers nachjagen, ihren Genuß und Gebrauch suchen und sich alles verschaffen, was zu einer jeden gehört, des Himmels alle Künstler, Verständigen und Lernbegierigen — denn das Himmlische unserer Bestandteile, der Geist (Geist aber ist auch jedes der himmlischen Dinge) beschäftigt sich mit der allgemeinen Bildung und überhaupt allen anderen Künsten, an denen er sich selbst schärft und schleift, übt und ausbildet in den geistigen Dingen —, Gottes Menschen aber sind die Heiligen und Propheten, die es nicht für gut hielten, an diesem weltlichen Staatswesen (*πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ*) Anteil zu haben und Weltbürger (*κοσμοπολῖται*) zu werden, sondern alles Wahrnehmbare übersprangen, in die geistige Welt (*εἰς τὸν νοητὸν κόσμον*) auswanderten und dort Wohnung nahmen, eingetragen als Bürger in dem Staate der unvergänglichen und unkörperlichen Ideen (*ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ⟨καὶ⟩ ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ*)." Als Beispiel dafür, wie aus dem Himmelsmenschen, der diesen irdischen Kosmos mit seiner Sternenwelt be-

wundert und durchforscht, der Gottesmensch wird, der über dem irdischen Himmel in die Ideenwelt eindringt, führt Philon im folgenden Abraham an. Daß er aber ein Gottesmensch wird, das verdankt er Gottes „Gnade" (*αὐτοῦ κατὰ χάριν ἐξαίρετον ἰδίᾳ θεός*). Die anderen Menschen aber werden von Philon „Kinder der Erde" (*οἱ δὲ γῆς παῖδες*), oft auch *γηγενεῖς*[1]) genannt. Sie brachten „den Geist vom vernünftigen Denken ab und wandelten ihn um in die seelenlose und unbewegte Fleischesnatur" (*εἰς τὴν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον σαρκῶν φύσιν*). Diese Seelen gehen zu „Nimrod"[2]) und zu „Babylon" über, sie erheben „die Waffen gegen die Freunde und bekämpfen sie in offenem Widerstand". Hier ist der Kampf der civitas terrena, die auffallenderweise bei Augustinus den philonischen *γηγενεῖς* entsprechend auch civitas terrigena[3]) genannt wird, gegen die civitas Dei vorgebildet. Auch bei Augustinus bricht gelegentlich die philonische Einteilung der Menschen in solche, die nach dem Fleische und der Fleischeslust leben, solche, die sich auf den eigenen Geist verlassen und den Kosmos erforschen, und solche, die durch Gottes Gnade höher hinauf geführt werden und secundum deum leben, durch. So heißt es gleich in der grundsätzlichen einleitenden Erörterung über den Unterschied der beiden Gemeinschaften (XIV, 2): „Zuerst nun ist zu sehen, was es heißt: nach dem Fleisch und nach dem Geiste leben. Denn wer das, was ich hier gesagt, nur so aufs erste hört und dabei nicht weiß noch darauf achtet, wie die Heilige Schrift zu sprechen pflegt, der könnte glauben, die epikureischen Philosophen seien es, die nach dem Fleische leben, weil sie des Menschen höchstes Gut nur in der Lust des Leibes suchen, oder noch andere etwa, die der Meinung sind, daß das leibliche Wohl das höchste Gut des Menschen sei, und alle die Menge derer, die, ohne so oder anders zu philosophieren, eben nur den Lüsten nachgehen und sich nicht anders freuen können als an Genüssen, die sie mit des Leibes Sinnen fassen; und die stoischen Philosophen, die des Menschen höchstes Gut im Geiste suchen, seien es, die

[1]) De opif. mundi 69M. 15: *ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεοῦ*. Leg. alleg. I, 33 M. 50: *διὰ τί ἠξίωσεν ὁ θεὸς ὅλως τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν πνεύματος θείου*. Vgl. besonders die prinzipielle Unterscheidung eines ersten Menschen *κατὰ εἰκόνα θεοῦ*, der *ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος* genannt wird, von dem *πρῶτος ἄνθρωπος ὁ γηγενής* De opif. mundi 135f. M. 32.

[2]) Vgl. De civ. Dei XVI, 4. [3]) XVII, 4.

nach dem Geiste leben, da ja des Menschen Geist auch Geist sei." Beide leben secundum hominem, die durch Gottes Gnade aber dazu geführten Menschen sind es, die secundum deum ihr Leben führen. Nun ist es aber gerade ein philonischer Gedanke, die Epikureer mit den Anhängern der Fleischeslust zu identifizieren[1]), den Stoikern aber den Vorwurf zu machen, daß sie nur dem Menschengeiste allein vertrauten und deshalb bei der Erforschung und Bewunderung dieser Welt stehen blieben, nur *κοσμοπολῖται* wurden, aber nicht zur Schau der geistigen Welt vordrangen.[2]) Das alles findet sich bei Augustinus, und gerade hier erschließt sich der Blick zurück in die Gedankenwelt, aus der das ganze *πόλις*-Motiv stammt. Die Stoiker gerade waren es, die den Kosmos zuerst als eine *πόλις* oder *πολιτεία* auffaßten.[3]) Als sich nun der *κόσμος νοητός* über dieser irdischen Welt als deren Urbild erhob, mußte sich der Gedanke von selbst darbieten, auch das Urbild einer *πόλις*, und zwar einer *πόλις νοητή* zu vergleichen und den stoischen *κοσμοπο-*

---

[1]) Vgl. besonders die seitenlange Polemik gegen die Epikureer bei der Schilderung der personifizierten *Ἡδονή* De sacrif. 22ff. M. 266ff. und die Anmerkungen dazu in meiner Übersetzung: Schriften der jüd.-hellen. Literatur III S. 223ff. De post. Caini 2 M. 226 stellt er die *Ἐπικούρειος ἀσέβεια* mit der *ἀθεότης* der Ägypter zusammen.

[2]) Quod deus sit immut. 62 M, 282; De spec. leg. I, 13 M. 213. De decal. 53 M. 189. Weiteres hierüber in meinem Buche Der heilige Geist I, 1919, S. 62 und Stellen bei Wendland, Die philosophischen Quellen des Philo von Alex. in seiner Schrift über die Vorsehung, Progr. Berlin 1892, S. 18, 1.

[3]) Zenon I, 262 (v. Arnim): *πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος.* Chrys. II, 528: *οὕτω καὶ ὁ κόσμος οἱονεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα.* III, 327: *λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν.* III, 645: *τόν γε κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας.* II, 1130: *εἶναι τὸν κόσμον ζῷον ἔπειτα φάσκειν ὡς ἔστι πόλις.* II, 1131: est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. III, 333: mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, vgl. 334: *πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν.* III, 339: universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum. Vgl. ferner die Lehre der jüngeren Stoa, die zwischen einem kleinen Staate, dem der Menschen, und einem großen, dem Kosmos unterschied, denen beiden der Weise zu dienen hat: Seneca De otio 4, 1; Ep. 68, 2. Epiktet. Diss. II 5, 26. III 22, 83f. und hierzu Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894, S. 93. — Auffallend klingt das Fragment I, 379 (v. Arnim) mit Philons und Augustins Lehre zusammen: *τῶν δὲ διατεινομένων μίαν εἶναι κοινὴν πολιτείαν τῶν καθαρῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρίβουσιν.*

λῖται die Bürger der πολιτεία τῶν ἰδεῶν an die Seite zu stellen. Ob Philon der erste war, der gerade dieses stoische Bild auf das platonische Weltbild übertrug, wissen wir nicht. Jedenfalls aber tritt in seinen Schriften sowohl der Terminus κόσμος νοητός als auch das Bild der νοητὴ πόλις und der πολιτεία τῶν ἰδεῶν zum ersten Male auf. Da er sonst in der Prägung philosophischer Begriffe nicht selbständig vorgeht, sondern es ihm nur darauf ankommt, vorhandenes philosophisches Gut in das Alte Testament hineinzudeuten, darf wohl angenommen werden, daß uns die Zwischenglieder der Entwicklung, die zu dieser Synthese stoischer und platonischer Philosophie führten, verloren gegangen sind, eine Synthese, in der die drei großen Systeme, das Epikurs, das der Stoa und das Platons, in eine Rangordnung gebracht und dem platonischen Stufenreich mit seiner Dreigliederung eingeordnet wurden, wobei die Epikureer auf die unterste, die Stoiker auf die mittlere, die Platoniker auf die oberste Stute zu stehen kamen. Wie bei Philon, so dienen auch bei Augustinus die Termini der epikureischen und stoischen Philosophie zur Kennzeichnung der beiden unteren Menschenklassen, die zur civitas terrena zusammengezogen werden, während Platons Begriffe und Bilder mit den biblischen zu einer Einheit verschmolzen und zur Schilderung der civitas caelestis verwandt werden. Platon sei dem Christentum am nächsten gekommen, meint Augustinus[1]), und er sucht für die Übereinstimmung den Grund ebenso wie Philon in der Vermutung, Platon habe die Schriften des Moses gekannt.[2])

Doch nicht nur der Grundgedanke des großen augustinischen Werkes findet sich bei Philon vorgebildet, auch viele Züge der Ausführung haben hier ihren Ursprung. Philon stellt zuerst die Paare Abel und Kain, Isaak und Ismael, Esau und Jakob usw. als Vertreter zweier Welten und Weltanschauungen gegenüber. Er zählt der Reihe nach sowohl die Frauen als auch die Männer der heiligen Geschichte auf, die zur πόλις θεοῦ, zur civitas Dei gehören und auf dieser Erde als Fremdlinge weilen. Er verlegt zugleich

---

[1]) VIII, 11: Mirantur autem quidem nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt.

[2]) VIII, 11: ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse.

den ganzen Kampf der beiden Gemeinschaften gegeneinander ins Innere der Menschennatur und zeigt, wie die einen von vornherein unverbesserlich, die anderen zur Aufnahme der Gnade Gottes bereit sind und nach ihr verlangen. Das alles bedarf einer besonderen Untersuchung, die sämtliche gemeinsamen Züge durch genaue Textvergleichung feststellt. Wir wenden uns der Frage zu:

Wie ist diese Übereinstimmung zwischen Philon und Augustinus zu erklären, da doch Augustinus in seinem großen Werke nirgends davon spricht, daß ihm die Werke Philons bekannt seien? Die Erklärung ist überraschend einfach. Zwischen beiden steht als Vermittler der Lehrer Augustins Ambrosius, den man mit Recht den 'Philo latinus' genannt hat, der Philon häufig zitiert, ja seitenlang fast wörtlich ausschreibt. Und ihm dankt Augustinus seine positive Stellung zum Alten Testament, die gerade durch den Manichäismus aufs schwerste erschüttert war. Er schildert in den Confessiones[1]), wie er die Predigten des Ambrosius hörte, zunächst um als Rhetor von ihm zu lernen, dann auch auf den Inhalt achtend. Er nimmt die ersten Eindrücke christlicher Wissenschaft und Bibelauslegung in sich auf und sagt darüber: „Während ich früher der Meinung war, daß gegen die Einwürfe der Manichäer nichts vorzubringen wäre, urteilte ich jetzt, man brauche sich nicht zu schämen, die Wahrheit des katholischen Glaubens zu behaupten, zumal nachdem mir seine Erklärung verschiedener Stellen des Alten Testaments die Rätsel gelöst hatte, an denen ich gescheitert war, weil ich mich an den tötenden Buchstaben hielt. Die geistige Auslegung der meisten jener Stellen ließ mich meine frühere Hoffnungslosigkeit mißbilligen, insoweit als ich geglaubt hatte, man könne denen schlechterdings keinen Widerstand entgegenstellen, welche das Gesetz und die Propheten verwarfen und verhöhnten.“ Ambrosius aber lehrte ihn, das Alte Testament nicht mit den Augen des Manichäers, sondern mit denen Philons zu lesen, und das hieß: hinter ihm Platons Philosophie entdecken, in der sich die manichäische Gegensätzlichkeit: hier gut, dort böse, hier civitas Christi, dort civitas diaboli, in ein Stufenreich auflöste, in dem eins auf das andere angelegt ist und es dem Menschen möglich ist, sich vom Bösen zum Guten, vom Irdischen zum Himmlischen, von der Zeit zur Ewigkeit, aus der Fremde zur Heimat der Seele droben im

[1]) V, 14.

Licht zu erheben und erheben zu lassen. Die erste entscheidende Abwendung vom Manichäismus geschieht durch die Erfassung des mystischen, des pneumatischen Sinnes des Alten Testamentes. Während er dann später die allegorischen Deutungen der Schrift wohl gelten läßt, selbst aber nur selten von ihnen Gebrauch macht, knüpft er doch den philosophischen Gedankengehalt seines größten Werkes an das mysticum nomen: 'Civitas Dei' an, als es sich darum handelt, innerhalb seiner großen Apologie den Gehalt des Alten Testamentes gegen seine Verächter zu verteidigen und ihn als Vorstufe in der ebenfalls als Stufenreich gedachten Weltgeschichte zu verwerten, trotz des Manichäismus, der das Alte Testament verhöhnt, trotz Paulus, der Altes und Neues Testament als unversöhnliche Gegensätze trennt. Augustinus weiß die Waffen zu gebrauchen, die ihm sein Lehrer Ambrosius in die Hand gegeben hat, und es sind dieselben Waffen, die vierhundert Jahre vorher von Philon geschmiedet wurden, als es sich darum handelte, die Urkunden der jüdischen Religion gegen die Weisheit der Griechen zu verteidigen.

Ambrosius ist lange Zeit der Lehrer Augustins geblieben, und wir dürfen wohl annehmen, daß er ihm neben der mündlichen Unterweisung auch seine Schriften gegeben hat, die zum großen Teil gerade Niederschriften von Predigten über das Alte Testament enthalten. Aus ihnen können wir heute noch entnehmen, wie weit er in der öffentlichen Predigt dem Einfluß Philons folgte. Daß er bei der persönlichen Belehrung seines hochgebildeten Schülers noch weiter die gerade auf philosophisch gebildete Leser berechneten Schriften des jüdischen Apologeten als willkommene und alle möglichen Einwände im voraus berücksichtigende Hilfsmittel benutzte, läßt sich zum mindesten vermuten. Daß er sie ihm nicht selbst in die Hand gab und wir darum eine wörtliche Entlehnung aus Philon bei ihm nicht finden, ließe sich auf die bekannte mangelhafte Kenntnis der griechischen Sprache bei Augustinus zurückführen.

Augustinus ist auch über Philon selbst gut unterrichtet. Er weiß, daß Philon Platoniker war. Er kennt den Unterschied der philonischen Bibelerklärung von der des Ambrosius, der darin besteht, daß Philon von Christus nichts weiß und nicht alles auf ihn bezieht.[1]) Er zeigt diesen Unterschied an einer allegorischen Deu-

[1]) Contra Faustum XII, 39: vidit hoc Philo quidam, vir liberaliter eruditissimus unus illorum, cuius eloquium Graeci Platoni aequare non

tung der Arche des Noah, die sich in Philons Handbuch findet, das wir nur aus der armenischen Übersetzung kennen.[1]) Ob er es selbst in der Hand gehabt hat oder diese Stelle aus Ambrosius entnahm, wissen wir nicht.

Bei Ambrosius finden wir die Allegorie von Sarah und Agar an mehreren Stellen.[2]) Wie bei Philon vertritt Sarah die virtus und vera sapientia, Agar die versutia. Sarah ist die sapientia spiritalis, Agar die sapientia huius mundi. Wie bei Augustinus aber ist Sarah die ecclesia, die sichtbare civitas Dei auf Erden, von der gesagt wird, daß sie auf die Zukunft und das Unsichtbare hinweise.[3]) Agar ist auch bei Ambrosius mehr als nur, wie bei Paulus, das Symbol des Judentums, sie ist synagoga vel omnis haeresis, und die sapientia huius mundi, die sie darstellt, wird der philosophica eruditio gleichgestellt. Beide sind sich entgegengesetzt, weisen aber auch wieder aufeinander hin, die eine ist die Voraussetzung der anderen, so wie man erst Buchstaben, Silben und Worte lernen muß, um den Sinn eines ganzen Satzes zu verstehen, so wie der Seemann erst auf dem Flusse segeln lernt, ehe er sich aufs offene Meer hinauswagt. Die scala mystica der Erkenntnis führt auch bei Ambrosius von der Betrachtung dieser Welt hinauf, über die Sterne hinaus in die geistige Welt und zu Gott empor.[4]) Diese geistige Welt über den Sternen aber heißt auch bei ihm immer wieder die civitas Dei und das himmlische Jerusalem. Man muß die hin-

---

dubitant, et conatus est aliqua interpretari, non ad Christum intellegendum, in quem non crediderat, sed ut inde magis adpareret, quantum intersit, utrum ad Christum referas omnia, propter quem vere sic dicta sunt, an praeter illum quaslibet coniecturas quolibet mentis acumine persequaris . . . ut enim quiddam eiusdem Philonis commemorem, arcam diluvii secundum rationem humani corporis fabricatam volens intellegi... etc.

[1]) Quaest. in Gen. II § 1 ff.

[2]) De Abrah. I, 4, 28; II, 10, 72. Apol. proph. David I, 3, 11. Explan. ps. 43, 57.

[3]) Ambros. De Abrah. II, 10, 72: ecclesia enim sterilis videtur in hoc saeculo, quia non saecularia parturit nec praesentia, sed futura, hoc est non ea quae videntur, sed quae non videntur, vgl. August. XV, 2: et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis.

[4]) De Abrah. II, 7, 39: dicitur ergo Abrahae: surge, non corporalem adsurrectionem significat, sed spiritalem, hoc est: surge qui dormis, surge a terrenis, surge a corporalibus, relinque terrena, caelum aspice et exsurge a mortuis, hoc est ab opinionibus vanis et disputationibus Chaldaeorum. intuere mundum, intuere etiam illum qui potest totum donare mundum.

reißende Rhetorik, mit der Ambrosius die civitas im Himmel preist, mitgenießen, um zu verstehen, wie der Rhetor Augustinus zuerst von der Form und dann vom Inhalt der Predigt gepackt wurde:

Exsurgam, id est erigam et adtollam intentionem meam, ut quaeram inpigre, quaeram sollicite, introibo in civitatem. est et anima quae dicit: ego civitas munita, ego civitas obsessa, est civitas munita per Christum, est civitas illa Hierusalem in caelo, in qua abundent divinae legis interpretes et disciplina periti: per eos verbum dei quaeritur, quaeram inquit in foro illius civitatis, in illo foro, ubi tractant iura consulti, ubi oleum venditur, quod evangelicae virgines emunt, ut semper faces suae luceant nec eas fumus iniquitatis extinguat, quaeram inquit in plateis, in quibus superfluunt aquae de illis fontibus prorumpentes, de quibus Salomon dicit esse potandum. dum quaerit igitur Christum, invenit custodes, qui in ministerio sunt; ab his requisivit, sed anima quae deum quaerit etiam custodes transit; sunt enim mysteria, quae etiam angeli concupiscunt videre.[1])

Nicht nur den Ausdruck civitas Dei[2]) braucht Ambrosius, er verbindet damit auch alle für Philon ebenso wie für Augustinus wesentlichen Vorstellungen. Die „Töchter Jerusalems“ erklärt er als die heiligen Seelen der Patriarchen, der Propheten und der übrigen Gerechten, oder als die himmlischen Kräfte (caelestes potentiae, die *δυνάμεις θεοῦ* Philons).[3]) Die „Bürger“ dieser Himmelsstadt wandeln auf Erden wie in der Fremde[4]), und zu dem Wort der

[1]) De Isaac V, 39.

[2]) De parad. I, 4: fluminis impetus laetificat civitatem dei est autem civitas illa quae sursum est Hierusalem libera, in qua diversa sanctorum merita pullularunt. De Cain et Abel II, 2, 7: sed adpropinquastis Sion monti et civitati dei vivi Hierusalem, quae in caelo est etc. Hebr. 12, 22 — quattuor ordines fecit, montis Sion, civitatis Hierusalem, celebritatis angelorum, ecclesiarum primitivarum. De Isaac VII, 57: speciosa sicut Hierusalem, admiratio sicut ordinata, quod civitatis aeternae universa habeat mysteria et admirationi sit omnibus videntibus eam, quia plena ut aequitas atque perfecta est et fulgorem de verbi lumine mutuata. Explan. ps. 47, 22: murata est enim civitas dei. Expos. ps. CXVIII, 21, 14: si illam Hierusalem spectes quae in caelo est, non istam quae a populo Iudaeorum frequentatur in terris.

[3]) Expos. ps. CXVIII, 19, 27: filiae Hierusalem sanctae scilicet animae patriarcharum et prophetarum veterumque justorum vel caelestes potentiae.

[4]) De Abrah. II, 9, 62: qui enim peregrinus hic fuerit civis in caelo est, qui autem in hac terra omnem animae suae substantiam con-

Apokalypse (8, 13): „Weh denen, die auf Erden wohnen", bemerkt er: „Hierunter versteht Johannes nicht alle Menschen, die damals den Lauf ihres Lebens vollendeten — denn es sind welche auf die Erde gesetzt, deren Umgang (conversatio) im Himmel ist —, sondern die, welche die Neigung zum irdischen Umgang und die Gunst dieser unserer Zeit (huius saeculi gratia) überwältigt hat. Daher sind wir nicht Bewohner (habitatores), sondern Anwohner (accolae) dieser Erde.[1]) Denn der Anwohner macht sich nur Hoffnung auf eine zeitliche Gaststätte (temporalis diversorii), der Bewohner aber wird alle Hoffnung und den Genuß des Ertrages aus seinem Vermögen dorthin verlegen, wo er glaubt, daß er Wohnung nehmen soll. Wer daher ein Anwohner der Erde ist, der ist ein Bewohner des Himmels, wer aber ein Bewohner der Erde ist, der ist ein Besitzer des Todes."[2]) Das Motiv der peregrinatio aber setzt die philonisch-augustinische Dreigliederung der Seelen voraus: die im Himmel Bürgerrecht genießenden Bewohner des himmlischen Jerusalem, die aus ihrem Kreise stammenden, auf Erden als Fremdlinge und „Anwohner" weilenden Glieder der ecclesia sanctorum, die Menge der übrigen Menschen, die Bürger und Einwohner der civitas terrena geworden sind und damit das Bürgerrecht im Himmel verloren haben. Auch die Verteilung der Personen der biblischen Geschichte auf die beiden civitates ist Ambrosius aus Philon bekannt. So rechnet er Abel, Enoch, Noah, Abraham zum himmlischen Jerusalem.[3]) Auch ihm ist das Paradies zugleich die civitas Dei, es ist der dritte Himmel, der über den Sternen liegende *κόσμος νοητός* (mundus intelligibilis), der auch bei ihm mit dem Logos zusammen-

---

stituendam putaverit hereditatemque huius terrae adquirendam sibi exultaverit a dei regno excludetur. unde apostolus ad fideles viros et cives Hierusalem illius, quae in caelo est, et ecclesiae filios dicit: ergo iam etc. Ephes. 2, 19. — II, 9, 64: ad vitam demigrat alteram.

[1]) accola und habitator entsprechen dem oben entwickelten philonischen Gegensatz: *παροικέτης* und *πολίτης*.

[2]) De Abrah. II, 7, 41, vgl. II, 4, 14: ut quasi advena ad tempus incolere, non quasi civis possidere videatur.

[3]) De Abrah. II, 9, 64: sed nos qui meminimus matrem nobis esse Hierusalem, quae sursum est, quae est libera, quae est mater omnium nostrorum, sicut apostolus dicit, illos adserimus patres qui vitae et merito et ordine praecesserunt. erat illic Abel pia victima, erat pius et sanctus Enoch, erat Noe: ad eos promittitur Abrahae transitus. De Cain et Abel I, 1, 4: Duae itaque sectae sunt sub duorum fratrum nomine conpugnantes invicem et contrariae sibi etc.

fällt.[1]) Ebenso klingt das Friedensmotiv auch bei ihm an[2]), und die Praedestination ist ihm ebenso vertraut wie die Gnadenwahl.[3])

So war sich Augustinus, als er seine große Apologie der christlichen Weltanschauung schrieb und ihr den Titel „De civitate Dei“ gab, wohl bewußt, daß er damit sowohl einer kirchlichen Tradition folgte[4]) als auch den Kern seiner persönlichen Frömmigkeit, die Sehnsucht des unruhigen Herzens nach der Ruhe in Gott und dem Frieden der Seele in seinem himmlischen Jerusalem zum Ausdruck brachte. Sein Bericht in den Confessiones entspricht durchaus der Wahrheit, wenn er dort die philosophia christiana den Sieg über den Manichäismus, über Cicero und die akademische Skepsis und schließlich auch über die Platoniker davontragen läßt. Aber er ahnte nicht, wie tief auch da, wo es sich um die Gottesstadt handelte, die christliche Philosophie nicht nur dem Worte, sondern auch dem Geiste nach der griechischen Weisheit verpflichtet war. Klar läßt sich als Ergebnis der geführten Untersuchung die Entwicklung des Gedankens von der *πόλις θεοῦ* verfolgen. Die Stoiker,

[1]) De parad. 11, 53. Explan. ps. 45, 12: est et fluvius qui de Eden exit et circuit universam terram, verbum dei quo paradisus intelligibilis inrigatur. — 13: His igitur fluminis superni meatibus civitas illa in qua deus inhabitat inrigatur et sanctificatur altissimi tabernaculum.

[2]) Explan. ps. 45, 21. Auf eine umfassende Aufzählung der Kriege, die vor der Gründung Roms und nach ihr geführt wurden, folgt der augustinische Gedanke: in exortu ecclesiae potestatem Romani imperii toto orbe diffudit et dissidentium mentes terrarumque divortia donata pace composuit. didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes unius dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri. Dem äußeren Frieden wird dann der innere, der himmlische folgen: abstulit ergo dominus bella quae movebat nobis nequitia spiritalis et devicto diabolo pacem suam nobis reliquit.

[3]) De Abrah. II, 10, 74: ut agnoscas in praedestinatione fuisse semper ecclesiam dei et paratam fidei fecunditatem, quando iuberet dominus, prorumpere, sed voluntate domini certo reservatum tempori. Von denen, die Gott „non humanarum consortes voluit esse curarum“, heißt es De Cain et Abel II, 2, 7: destrictis (destructis?) saecularibus eliguntur.

[4]) Über Vorläufer Augustinus hat H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, S. 71 ff. gehandelt. Er findet die Entgegensetzung der beiden civitates bei Origenes, Lactantius, Ambrosius und besonders Ticonius. Über diese sich aus dem biblischen Sprachgebrauch von selbst erklärenden Hinweise auf die civitas Dei und das Auftreten dieses Terminus in der kirchlichen Literatur vgl. jetzt vor allem den besonderen Abschnitt s. v. civitas im Thesaurus linguae latinae: Typologiae christianae.

dem Kyniker Diogenes folgend, übertrugen zuerst das Bild von der Stadt und ihren Bürgern auf den Kosmos und die Weisen und stellten die Städte aus Stein und Holz der großen Welt-Stadt gegenüber, die im politischen Tagestreiben befangenen Toren den der Natur folgenden innerlich freien Welt-Bürgern. Die Platoniker errichteten über der sichtbaren Welt den geistigen Kosmos als deren Urbild. Bei Philon erkennen wir klar, wie auch das Bild von der Stadt und ihren Bürgern in die platonische Weltanschauung zusammen mit dem stoischen Logos hineingezogen wird. Der *κόσμος νοητός* wird zur *νοητὴ πόλις*, in der die Seele Bürgerrecht genießt und ihr eigentliches Vaterland besitzt. Philon aber deutet zugleich das Zion des Alten Testamentes in diesem platonischen Sinne um. Jerusalem wird zum allegorischen Symbol der intelligiblen Welt, der civitas caelestis et aeterna. Paulus ist sich noch bewußt, daß davon im Alten Testament eigentlich nichts steht und es sich hier um eine Allegorie handelt, die er zum Ausdruck seiner Gedanken benutzt und entsprechend zurechtbiegt. Der Hebräerbrief und die Apokalypse verwenden das Bild vom himmlischen Jerusalem als der civitas Dei ohne Einschränkung im Sinne Philons. Ambrosius greift auf Philon selbst zurück, taucht dadurch, ohne es selbst zu wissen, noch einmal die Vorstellung von der geistigen Stadt im Himmel tief in den Geist platonischer Philosophie ein und gibt das aufgefrischte Bild an Augustinus weiter, der, geschult an der entsprechenden Gedankenwelt Ciceros und Plotins, nach der Vorlage dieses kleinen Bildes, das im Christentum nur die Illustration eines einzigen „nomen mysticum“ war, ein Riesengemälde entwirft, das die ganze Geschichte des Himmels und der Erde und die seines eigenen Herzens noch dazu als die Pilgerfahrt der Seelen nach der Heimat droben im Licht in neuen Farben darstellt.

VOM ALTERTUM ZUM MITTELALTER.
DAS KONTINUITÄTSPROBLEM.[1])

VON ALFONS DOPSCH.

Wir sind von der Schule her gewöhnt, in der Geschichte das Altertum von dem Mittelalter scharf zu scheiden. Wir sprechen von dem Untergang der alten Welt und nehmen gemeinhin an, daß zwischen dieser und dem Mittelalter eine tiefe Kluft bestehe, Zerstörungen und Vernichtung, die einen Neuaufbau notwendig machten. Durch den Einbruch der Germanen sei das weströmische Reich mit verheerender Stoßkraft zertrümmert worden, zerstörungssüchtige Barbaren hätten die köstliche Kulturblüte der Antike geknickt und ein Trümmerfeld geschaffen, so daß die Errungenschaften jener verschüttet worden und verloren gegangen seien. Fürwahr Grund genug, um einen neuen Abschnitt der Weltgeschichte da beginnen zu lassen, zumal überdies eine Periode ungeheuerster Völkerverschiebungen die völlige Umgestaltung der Siedlungs- und Staatenkonfiguration bedingte, damals das Weltbild der bekannten Erde vom Grund aus neu geformt wurde. Eine Gesellschaft primitiver Kultur in materieller wie in geistiger Beziehung Träger der Neuschöpfung, mühsam aufstrebend zur Höhe christlich germanischer Staatenbildung jenseits des grandiosen Kulturfriedhofes der Antike .....

Der Historiker von heute wird die großartigen Fortschritte, welche rings um seinen engeren Arbeitsbereich von den Nachbarwissenschaften in den letzten Dezennien gemacht worden sind, nicht mehr bloß als Zaungast bewundern, sondern als kostbare Erkenntnismittel in seiner eigenen Werkstatt verwerten müssen. Keineswegs trifft ja derzeit mehr zu, daß die Übergangszeit vom Altertum zum Mittelalter entsprechender Quellen entbehre, klaffende Lücken auch

[1]) Nach einem Vortrag, der unter gleichem Titel auf der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Erlangen am 29. IX. 1925 gehalten wurde.

auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung bestünden, die jene Kulturzäsur gewissermaßen erst recht deutlich werden ließen.

Ich kann hier, wenn ich Sie zu einem kurzen Rundgang durch die Neuergebnisse der Forschung einlade, naturgemäß nur einige Hauptpunkte vorführen und vor allem die Details beiseite lassen, indem ich nur das Gesamtprofil zeichne.

Das weströmische Reich ist nicht durch einen gewaltigen Stoß von außen zertrümmert worden, sondern, wie Sundwall sich zuletzt ausgedrückt hat[1]), allmählich ohne Erschütterung eingeschlafen. Lange vor 476 schon trat eine Zersetzung von innen heraus ein, deren markanteste Erscheinung die Verselbständigung und Abbröckelung der Provinzen war. Vor allem ist dies bei Gallien zu bemerken, das die Vorratskammer der großen Begabungen im römischen Staate gewesen ist.[2]) Es wird nicht zufällig sein, daß von dort aus die neue Staatsbildung am erfolgreichsten fortschritt. Germanen sind nun die Träger derselben. Seit Jahrhunderten bereits hatten sie im weströmischen Reich Aufnahme gefunden. Nicht nur als kriegsgefangene Sklaven oder dann als „foederati" zu militärischen Zwecken, sie fanden auch ökonomische Verwendung zu niederem Dienst im Hause und am Acker. Schon im 4. Jahrhundert klagt der Bischof Synesius von Cyrene[3]), daß es kaum einen Haushalt mehr gebe, in welchem nicht ein Germane als Aufwärter oder Hausdiener, als Koch oder Kellermeister anzutreffen sei. Zuvor schon (im 3. Jahrhundert) waren Germanen im Heer wie in der Verwaltung bis zu den höchsten Stellen aufgestiegen.

Scharenweise wurden germanische Völker damals zur Kolonisation des römischen Hinterlandes verwendet, die Ansiedlung von „laeti" fand im 4. Jahrhundert auch in Nord- und Ostfrankreich statt.[4]) Eine friedliche Durchdringung also weithin ohne Kampf und Streit! Kulturbringer waren diese Germanen, die Neuland schufen und fruchtbare Arbeit vollführten. Sie werden von den Römern „barbari" genannt. Das bedeutet damals aber nicht, was wir heute

[1]) Weström. Studien (1915) S. 19. [2]) Ebda. S. 9.

[3]) Synesii orat. ed. Krabinger; dazu S. Dill, Roman society in the last century of the Western Empire, 2. Aufl. S. 297.

[4]) Die näheren Belege dafür finden sich in meinem Buche „Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr." 2 Bde. 2. Aufl. 1923 u. 1924; bes. 1[2], 230 ff.

unter Barbaren verstehen, sondern die Fremdvölker außerhalb der römischen Kultur.[1])

Wir müssen uns auch gegenwärtig halten, daß die Vorstellung von der Zerstörung der antiken Kultur durch die germanischen Barbaren auf die Humanisten Italiens zurückgeht und von den französischen Kulturgeschichtsschreibern des 17. und 18. Jahrhunderts, besonders Montesquieu und Voltaire, weiter verbreitet worden ist. Sie konnten sich die politischen Obsieger der von ihnen so sehr bewunderten Antike nicht anders denken als rohe ungeschlachte Hinterwäldler.[2]) Daß die Germanen sich selbst wiederholt den Römern gegenüber als barbari bezeichneten, beweist am besten, wie wenig die moderne Wortbedeutung für jene Zeit zutrifft.[3])

Man darf auch nicht die Schilderungen des Tacitus ohne weiteres für diese so viel spätere Zeit des frühen Mittelalters noch als zutreffend betrachten. Gerade in der jahrhundertelangen Zwischenzeit hatten die Germanen reichlich Gelegenheit, die Errungenschaften der römischen Kultur kennenzulernen und sich selbst auch anzueignen.

Was ich aber als die Hauptsache betrachte, die viel zu wenig Berücksichtigung findet: Sowohl die materielle wie auch die geistige Kultur dieser spätrömischen Zeit war längst herabgesunken und in starker Wandlung begriffen. Auf wirtschaftlichem Gebiete hat nach der Entwertung des staatlichen Geldes die Naturalwirtschaft wieder weite Verbreitung gefunden[4]), auf geistigem aber war nicht nur weitgehende Entartung der Moral, zügelloses Streben nach Lebensgenuß und ein Mammonismus eingetreten, so daß ein Niedergang der alten Geisteskultur überall beobachtet werden kann.[5]) So ist die Niveaudifferenz zwischen der Kultur spätrömischer Zeiten und jener der Germanen erheblich geringer, als man gewöhnlich vorauszusetzen pflegt. Wir besitzen obendrein dafür in dem oströmischen Schriftsteller Agathias einen Kronzeugen, der berichtet, daß die Franken überaus geschickt und anpassungsfähig seien. Ja er behauptet geradezu, sie hätten ganz ähnliche Rechts- und Verwaltungseinrichtungen wie die Römer und unterschieden sich von diesen eigentlich nur durch die Sprache und Kleidung![6])

---

[1]) Ebenda S. 194 ff. [2]) Ebenda I², 3. [3]) Ebenda I², 195 f.
[4]) Vgl. Walter Otto, Kulturgesch. des Altertums (1925) S. 154.
[5]) Ebenda S. 150.
[6]) Historiae 1, 2; vgl. dazu meine „Grundlagen" I², 258.

Dazu aber muß gehalten werden, was schon im 5. Jahrhundert der Bischof Salvian von Marseille über die Trostlosigkeit der Zustände bei den Römern geschrieben hat. Scharenweise gingen die hartbedrückten Bauern zu den Germanen über, weil sie dort auf menschliche Behandlung zählen könnten, während die Unmenschlichkeit auf heimischer Scholle nicht mehr ertragen werden könne.[1])

Was Tacitus in seiner Germania niederschrieb, hat kaum für seine Zeit mehr gegolten, da wir heute nach den scharfsinnigen Untersuchungen Eduard Nordens wissen[2]), daß er aus älteren Darstellungen vielfach geschöpft hat, die nicht mehr zeitgemäß waren, ja wohl gar auch der Typisierung verfallen ist, indem er ethnographische Schilderungen anderer Völker auf die Germanen angewendet hat. Die prähistorischen Ausgrabungen haben immer deutlicher erwiesen, daß die Germanen mehrere tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung bereits eine ansehnliche Kultur besaßen.[3]) Die vergleichende Sprachforschung aber hat dazu den Nachweis erbracht, daß sie keineswegs mehr Halbnomaden waren, die in einer Art Urkommunismus lebten, sondern vielmehr seßhafte Ackerbauer, die nahezu alle uns bekannten Getreidearten bauten.[4]) Damit sind die Voraussetzungen gegeben, daß die Germanen auch imstande waren, die Kulturgüter, welche in der spätrömischen Zeit aus verschiedenen Quellen, vor allem auch vom Orient her gewonnen erscheinen, zu übernehmen und selbständig weiterzupflegen.

Sie kamen ja ins weströmische Reich auch jetzt im 5. und 6. Jahrhundert nicht bloß als Feinde, um mit dem Schwert in der Hand zu morden und zu zerstören, sondern mitunter auch von den Römern selbst gerufen, wie das Beispiel der Burgunder beweist.[5]) Die älteren deutschen Volksrechte, wie eben das burgundische und westgotische auch, sind Zeugen für das Zusammenwohnen von Germanen und Romanen am selben Orte, in den alten Siedlungsstätten,

---

[1]) De gubernat. Dei V c. 5: Quaerentes scilicet apud barbaros Romanam humanitatem, quia apud Romanos barbarem inhumanitatem ferre non possunt. M. G. A. A. 1,59.

[2]) Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania (1920) S. 48 ff.

[3]) Vgl. G. Kossinna, Altgermanische Kulturhöhe, S. A. aus den Nornen 1918, S. 18.

[4]) Vgl. Joh. Hoops, Waldbäume u. Kulturpflanzen im german. Altertum (1905) S. 494 ff.

[5]) Vgl. meine „Grundlagen" 1[2], 217 f.

zugleich aber auch von der Tatsache, daß die Germanen den Römern in positivem Kulturschaffen, der Waldrodung und Ackerbestellung, mindestens ebenbürtig waren.[1])

Auch dort, wo keine förmlichen Landteilungen durch Volksrechte bezeugt sind, zogen die Germanen in die alten Wohnplätze der Römerzeit ein und haben fortgeführt, was lange zuvor ebendort von anderen Völkern vielfach vor den Römern schon geschaffen worden ist. Das haben die Ausgrabungen zunächst für den Oberrhein im einzelnen dargetan[2]) und ist dann durch die Sonderarbeit der verschiedenen Geschichts- und Altertumsvereine für zahlreiche Orte des römischen Herrschaftsbereiches ebenso nachgewiesen worden.[3]) Bei den Forschungen im Maingebiete hat Georg Wolff eine sehr bedeutungsvolle Beobachtung gemacht. Er zeigte[4]), daß mehrfach Siedlungen, welche in der Römerzeit fiskalischer Besitz waren, in der frühgermanischen Periode entweder königliche Domänen oder aber Kirchengut gewesen sind, das nachweislich aus königlicher Schenkung stammte. Hier tritt die Kontinuität vom Altertum zum Mittelalter konkret in die Erscheinung; die germanischen Fürsten und Könige haben das ehemals römische Staatsgut an sich genommen und darüber dann weiter verfügt. Ferner aber ist eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den späteren Straßenzügen und den römischen zu erkennen[5]), wie auch die Dorfgemarkungen im Rheinlande und in Hessen vielfach eine Anlehnung an die römischen Verhältnisse (Blockform) bekunden.[6]) Spuren der römischen Zenturiation haben sich nachweisen lassen[7]), oder mit anderen

---

[1]) Ebenda S. 220 ff.

[2]) Vgl. Karl Schumacher, Zur Besiedelungsgesch. d. rechtsrhein. Rheintales zwischen Basel und Mainz, Festschr. z. Feier d. 50jähr. Bestehens d. röm.-german. Zentralmuseums zu Mainz (1902) S. 34.

[3]) Die Zusammenstellung dieser findet sich in meinen „Grundlagen“ I², 106 ff.

[4]) Die Bevölkerung d. rechtsrhein. Germaniens nach d. Untergang d. Römerherrschaft. Quartalbl. d. Histor. Ver. f. d. Großherzog. Hessen N. F. 1, 602 ff.

[5]) Vgl. G. Wolff, Über Zusammenhänge römischer u. frühmittelalterl. Kultur im Mainlande. Einzelforschungen über Kunst- u. Altertumsgegenstände zu Frankfurt a. M. 1908.

[6]) Vgl. K. Schumacher, Die Dorfgemarkung als frühgeschichtl. Bodenurkunde, Germania V, 2 ff. (1921), sowie auch Mainzer Zschr. 15/16, S. 14. (1921).

[7]) Vgl. K. Schumacher, Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande, 3. Bd. (1925) S. 275 ff. u. 351 f.

Worten: auch die Flureinteilung hat sich in die germanische Periode hinein mitunter forterhalten. Am Rhein und auch in Bayern konnte festgestellt werden, daß die Reihengräber frühgermanischer Zeiten vielfach gerade an den Römerstraßen zu finden sind[1]), wie auch das Vordringen der christlichen Mission sich entlang dieser entwickelt hat.[2])

Dazu tritt die Ortsnamenforschung mit wertvollen Belegen für die Kontinuität der Siedlungen. Die Ortsnamen auf -weiler zeigen, wie immer man sie auffassen mag, ob romanisch oder germanisch, jedenfalls doch, daß eine Fortdauer der Wohnstätten anzunehmen ist, da sie sich an Stellen finden, wo römischer Anbau durch die Ausgrabungen nachgewiesen werden konnte. Deshalb sind sie auch in Schwaben besonders häufig, weil ja gerade die Alemannen es waren, welche römischen Boden zuerst weithin in Besitz genommen haben.[3]) In der Umgebung von Freiburg i. B. läßt sich überdies ein Zusammenhang dieser Ortsnamen mit solchen auf -walch beobachten, die romanisch gedeutet werden.[4]) In Tirol hat die Ortsnamenforschung ergeben, daß mitten zwischen romanischen Siedlungen frühzeitig solche von Germanen anzunehmen sind.[5])

In Bayern endlich treten die Ortsnamen auf -ing, welche man der ersten Niederlassung der Bajuvaren zuschreibt, häufig an Orten auf, wo Ausgrabungen aus der Römerzeit gemacht worden sind. Sie finden sich nicht selten auch mitten zwischen romanischen Ortsnamen und solchen auf -walch oder -walchen. Diese Bundteppichstruktur, diese mosaikartige Ineinanderverwebung von Germanischem und Romanischem im Siedlungsbilde wäre wirtschaftstechnisch gar nicht denkbar, wenn die Zerstörungstheorie zuträfe.

Auch die Münzfunde sind Zeugen für die Kontinuität der Siedlung. Sie weisen zwar gegen die Mitte des 3. Jahrh. in verschiedenen Gebieten eine Lücke auf, die wohl mit dem Einbruch der Germanen in Zusammenhang gebracht werden kann. Aber sie setzen

---

[1]) Belege in meinen „Grundlagen" I², 1922 sowie K. Schumacher, Siedlungs- und Kulturgesch. 3, 217 ff.

[2]) Meine „Grundlagen" I², 131.

[3]) Ebenda I², 119 sowie Schumacher, Siedl.- u. Kulturg. 3, 63 ff.

[4]) Miedel, Zschr. d. Ges. f. Beförd. d. Gesch., Altert. u. Volkskde. zu Freiburg i. B. 22, 303.

[5]) K. v. Ettmayer, Die geschichtl. Grundlagen d. Sprachenverteilung in Tirol. MIÖG, Erg. Bd. 9, 1 ff.

mit Konstantin wieder ein und laufen von da durch das 4. Jahrh. durch. Offenbar hat der Einbruch der germanischen Völker keine dauernde Unterbrechung der älteren Kultur- und Siedlungsverhältnisse zur Folge gehabt. Man nimmt an, daß diese Münze von der gallo-römischen Bevölkerung herrühre, die in jenen Gebieten sitzen geblieben war und nach dem Einbruch der Germanen in dem wiederauflebenden Handelsverkehr sie verwendet hatte.[1])

Das Wesen des Überganges illustrieren vielleicht am deutlichsten die Funde an Arbeits- und Hausgeräten, welche durch die neueren Ausgrabungen zutage gefördert worden sind. Bei zahlreichen Germanengräbern der Frühzeit ließ sich eine Mischung römischer und germanischer Ware beobachten, indem Kämme, Fibeln und Löffel römisch, Schüsseln und Urnen dagegen germanisch waren (Niederursel bei Frankfurt a. M. ca. 300 n. Chr.).[2]) Selbst gute Kenner der Keramik gerieten mitunter in Verlegenheit, im Einzelfalle festzustellen, was spätrömisches und was germanisches Fabrikat ist. Bei Heidelberg wurde ein römischer Töpferofen ausgegraben, in welchem sich frühgermanische Scherben fanden. Pfaff zog daraus den Schluß, daß die Germanen ihn benützt haben.[3]) Der allmähliche Übergang spätrömischer Töpfereien in den Besitz der Franken ist neuestens an der Hand eines frühfränkischen Grabes vom Anfang des 6. Jahrh. in Biebrich dargelegt worden.[4]) Die reichen Ausgrabungen auf der Saalburg bei Homburg vor der Höhe haben eine Fülle von Werkzeugen zutage gefördert, die den noch jetzt in Westdeutschland üblichen so ähnlich sind, daß ihr römischer Ursprung geradezu bezweifelt werden konnte.[5]) Eine ähnliche Übereinstimmung römischer und frühmittelalterlicher Geräte und Werkzeuge ist auch für die Weinkultur des Rhein- und Mosellandes durch die Funde zu Cobern a. d. Mosel nachgewiesen worden. Der neueste Bearbeiter der Geschichte des Weinbaues kommt zu dem Ergebnis: „Die Völkerwanderung hat den Weinbau keineswegs vernichtet. Die Alemannen haben ihn aus der Römerzeit übernommen und

---

[1]) G. Wolff. a. a. O. 1, 14.

[2]) Westdeutsche Zschr. 21, 1 ff.

[3]) Korr.-Bl. d. Westd. Zschr. 20, 210 f.

[4]) Vgl. F. Kutsch, Germania 5, 27 (1921).

[5]) Vgl. L. Jacobi, Das Römerkastell Saalburg b. Homburg v. d. H. (1897) 2 Bde.

weitergeführt; sie waren dazu seit mehr als hundert Jahren vorgebildet."[1])

Neuere Untersuchungen über die spätrömische Kunstindustrie eröffnen uns die Wege, auf welchen die Germanen römische Übung kennenlernten. Gegenüber einer besonders früher nicht seltenen Auffassung von einem eigenen Völkerwanderungsstil hat Alois Riegl die Einheitlichkeit der Entwickelung von Konstantin d. Gr. bis Karl d. Gr. dargetan.[2]) Er kam zu dem Ergebnis, daß hier eine Kontinuität wahrzunehmen sei, die trotz der Vergröberung in der Technik Übergangsformen geschaffen habe, welche die Verbindung zwischen der Antike und der späteren Zeit herstellen. Gerade die Motive, welche man früher als Barbarenart bezeichnet hat, die eigentümliche Vereinigung von Keilschnitt und Niello sowie die Vorliebe für Tiermotive sind keineswegs fränkisch, sondern lassen sich gerade in die spätrömische Kunstentwickelung ungezwungen einordnen. Riegl ist geradezu geneigt, anzunehmen, daß diese Arbeiten (Gürtelbeschläge und Schnallen) den Germanen von ihren romanischen Untertanen angefertigt worden seien, welche die römische Kunstübung kannten und beherrschten. Auch Schmucksachen aus Glas, besonders Perlen haben erkennen lassen, daß die Glasfabrikation in der Völkerwanderungszeit nicht mit dem Römertum unterging, wie man früher gemeint hat, sondern fortgeführt worden ist.[3])

Immer mehr hat sich auch herausgestellt, daß gerade die Ostgermanen sehr stark durch orientalische Einwirkungen beeinflußt worden sind und die sogenannte Völkerwanderungskunst viel ältere Motive sowohl vom Osten wie auch vom Norden her (Tierornament) übernommen und ohne Unterbrechung weiterentwickelt habe.[4])

Riegl hat seine Ergebnisse aus einem Fundmaterial gewonnen, das aus Österreich-Ungarn stammt. Dadurch allein erscheint der neuerdings erhobene Einwand widerlegt, daß die aus den stümper-

---

[1]) Fr. Bassermann-Jordan, Gesch. d. Weinbaues (unter bes. Berücksichtig. d. bayr. Pfalz) (1907) S. 44 ff.

[2]) Die spätröm. Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn, 1901.

[3]) Vgl. F. Cramer, Über antike Glaskunst namentl. im Rheinlande, Röm.-germ. Studien 1914, S. 202 ff.

[4]) Vgl. J. Strzygowski, Altai-Iran u. Völkerwanderung (1917) S. 273 ff. u. 286 f.

haften Erzeugnissen des Handwerks und Kunstgewerbes des 5. und 6. Jahrh. noch vereinzelt hervorblickenden Überlieferungen antiken Könnens nur für die Teile Deutschlands anzunehmen seien, welche Jahrhunderte lang von römischer Kultur befruchtet und durchdrungen gewesen sind.[1])

Auch der Verweis darauf, daß die Romanenreste nur die niederen Dienste des täglichen Lebens ausübten und keinen Einfluß auf die allgemeinen Dinge besaßen, auch nichts anderes den Germanen zu vermitteln vermochten als eben Errungenschaften der täglichen Lebensübung[2]) — vermag meine These von der Kontinuität der Kulturentwicklung in keiner Weise zu entkräften. Gewiß werden gerade die ärmeren Schichten der Bevölkerung es gewesen sein, die sitzen blieben und mit den Germanen nun in nähere Beziehung traten. Aber das waren eben doch die wirtschaftlich produktiven Klassen, Bauern, gewerbe- und handeltreibende Leute. Sie konnten nicht wie die wohlhabenderen einfach auf die Stätten ihrer langgewohnten Arbeit verzichten und ihre bisherigen Erwerbsmöglichkeiten ohne weiteres im Stiche lassen.

Was Riegl für das Kunstgewerbe wahrscheinlich gemacht hat, ist für den Ackerbau und Handel direkt durch die Volksrechte bezeugt: Unfreie und Halbfreie haben diese vielfach betrieben.[3]) Gerade durch die große Masse der Arbeiter konnte nicht nur die Religion[4]), sondern eben die ihnen vertraute Übung der Kulturerrungenschaften viel eher vermittelt werden als durch die Großen und Vornehmen, welche eine arbeitslose Rente genossen und nur zu sehr dazu neigten, Luxus und Mode zu treiben.[5])

Am stärksten sind nach allgemeiner Anschauung die Städte der Römerzeit von dem Zusammenbruch betroffen worden. Ganz ausdrücklich wird von verschiedenen berichtet, daß sie vernichtet und zerstört worden seien. So z. B. von Trier, Köln, Metz und Mainz.[6])

---

[1]) So F. Philippi in d. Göttinger Gel. Anz. 1925 Nr. 4—6, S. 169.

[2]) Das betont H. Aubin, Maß und Bedeutung d. röm.-german. Kulturzusammenhänge im Rheinland, XIII. Bericht d. röm.-german. Kommission Frankfurt a. M., 1922, S. 51.

[3]) Vgl. R. Kötzschke, Die Gliederung d. Gesell. b. d. alten Deutschen, Ztschr. f. Gesch. Wiss. N. F. 2, 269 ff., bes. 308 ff.

[4]) Vgl. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 1[4], 8.

[5]) Vgl. meine „Grundlagen" 1[2], 87 u. 2[2], 415 ff.

[6]) Ebenda 1[2], 153 ff.

Da uns überdies Tacitus und auch andere römische Schriftsteller von der Städtescheu der Germanen erzählen und fast alle Verfassungs- und Wirtschaftshistoriker glauben, daß die frühgermanische Zeit überhaupt nahezu keine Städte gekannt habe[1]), so schien gerade hier das Abreißen der Kultur besonders eindringlich erwiesen.

Ohne Zweifel haben die Städte durch den Einbruch der Germanen und die Kämpfe dieser mit den Römern viel gelitten. Sicherlich ist nicht wenig dabei zerstört worden. Niemand wird in Abrede stellen, daß die alten Römerstädte bedeutsame Wandlungen durchmachten. Aber eine völlige Vernichtung ist auch da nicht eingetreten. Die bisherige Forschung hat sich zunächst durch die Darstellung der römischen Schriftsteller stark beeinflussen lassen. Sie erzählen uns von Greueln der Zerstörung und Verwüstung. Sie gebrauchen dabei Kraftworte wie excindere und delere. Aber vorsichtige Kritik wird doch auch beachten müssen, wie wenig das wirklich besagt. Ammianus Marcellinus berichtet uns zum Jahre 356, daß Köln von den Alemannen zerstört worden sei. Aber er erzählt uns auch doch wieder, daß Kaiser Julian im Jahre darauf mit seinem Heere längere Zeit in der Stadt weilte, ja er nennt sie nun eine sehr feste Stadt, deren Wiedereroberung als erfreulicher Erfolg der Römer gerühmt wird.[2]) Hier wie auch anderwärts wird ganz offenbar: die Ausdrücke delere und excindere brauchen wir keineswegs im Sinne einer gänzlichen Vernichtung aufzufassen. Auch Mainz wird von den Schriftstellern des 5. Jahrh. als excisa und deleta bezeichnet. Hundert Jahre später erfahren wir durch den Dichter Venantius Fortunatus, daß dort alte Kirchen noch vorhanden waren, die reparaturbedürftig erschienen. Man hat daraus mit Recht auf den Fortbestand der Besiedlung schon geschlossen. Durch neuere Ausgrabung konnte dann festgestellt werden, daß die in frühkarolingischer Zeit berühmte St. Albanskirche auf dem Boden eines altchristlichen Heiligtums (4. Jahrh.) errichtet worden sei. Zahlreiche merowingische Grabfunde aus dem 6. Jahrh. sind dort gemacht worden. Die Grabsteine aber tragen Inschriften, die von der römischen Zeit bis in die fränkische durchlaufen. Zuerst begegnen wir nur römischen oder keltoromanischen Namen, dann römischen und

---

[1]) Ebenda I², 151.

[2]) Vgl. dafür u. die folgenden Ausführungen, die näheren Belege in meinen „Grundlagen" I², 153 ff.

germanischen zu gleicher Zeit, zuletzt nur fränkischen allein. Das Einfluten der germanischen Elemente wird hier ebenso deutlich wie die Fortdauer des Romanismus.

Worms wurde im Jahre 409 nach längerer Belagerung von den Germanen eingenommen und, wie die Quellen besagen, „zerstört". Bald darauf ist es (413—36) der Sitz des burgundischen Königreiches. Die Burgunder trafen dort bereits eine organisierte Christengemeinde an. Nun sind mehrfach Friedhöfe im Süden, Westen und Norden der Stadt ausgegraben worden, die in die merowingische Zeit gehören und an spätrömische Gräberfelder anschließen. Sie zeigen auch, daß die Germanen innerhalb des römischen Stadtgebietes gesiedelt haben. Wie in anderen Städten haben sich die alten Hauptstraßen aus der Römerzeit bis heute noch als wichtigste Verkehrsadern erhalten (Römerstraße!). Wie anderwärts (z. B. Köln) werden diese Straßen von den ältesten christlichen Kirchen eingesäumt.....

Besonders schrecklich wird das Werk der Zerstörung in Trier und Metz von den Schriftstellern des 5. und 6. Jahrh. geschildert. Gleichzeitig aber erscheint der fränkische Graf Arbogast, der dort die Verwaltung führte, von verschiedenen Bischöfen überschwenglich gefeiert, daß er die mehr und mehr schwindende römische Sprache und Kultur noch pflege und die Verwaltung ebenso trefflich zu führen verstehe, wie sie zur Römerzeit gewesen sei. Augenscheinlich war dort eine alte Christengemeinde vorhanden, die sich in die fränkische Zeit forterhielt. Neue Ausgrabungen haben in dem römischen Amphitheater Kelleranlagen aus der nachrömischen Zeit zutage gefördert, welche zeigen, daß sie für christlich-religiöse Zwecke benützt worden sind. Ganz ähnliche Verhältnisse konnten auch für Metz nachgewiesen werden, wo das römische Amphitheater gleichfalls der ältesten Christengemeinde zur Versammlung diente.

Immer wieder wird gegen die Annahme der Kontinuität der Einwand vorgebracht, daß verschiedene Römerstädte zum Teile oder auch ganz verlassen worden seien und die spätere Stadt sich neben und außerhalb dieser entwickelt habe.[1]) Auch da hat die

[1]) Neuestens wieder F. Philippi a. a. O. S. 164 ff. (1925). Für Wien Voltelini in Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Wien 1, 7 ff. (1920), sowie Monatsbl. desselb Ver. 1922, S. 141.

neuere Forschung im einzelnen genauere Feststellungen ermöglicht. Für eine Reihe solcher Städte wie Straßburg, Kempten und Salzburg konnte dargetan werden, daß die spätere Stadt doch innerhalb der alten römischen Siedlung sich erhoben habe.[1]) Mitunter wird auch eine bestimmte Tendenz auf seiten der kirchlichen Quellen ersichtlich, die absichtlich von einer Verödung sprechen, um die Fiktion des eremus hervorzurufen zur Sicherung gegen das Eigenkirchenrecht.[2]) Selbst Wien im Osten ist durch die Völkerwanderung keineswegs ganz vernichtet worden. Das testimonium ex silentio, daß die Stadt erst im Jahre 1030 wieder erwähnt werde, trifft heute auch nicht mehr zu, da in bisher unbekannten Salzburger Annalen, die jüngst entdeckt worden sind, ein Beleg zum Jahre 881 sich findet, und zwar mit einer Namensform „Wenia“, die auf eine noch ältere Zeit zurückweist.[3]) Auch in Wien entspricht der Umfang der ältesten Stadt jenem des Römerkastells. Die alten Römerstraßen, die in dasselbe mündeten, leben in dem heutigen Straßenbild noch fort. Die erste Stadterweiterung aber, die Anlage der Judenstadt, schloß unmittelbar an die alte Stadtmauer an, die auf antiker Grundlage ruht. Ganz ähnliche Beobachtungen also können hier gemacht werden, wie sie auch bei den Römerstädten am Rhein früher schon angestellt worden sind.[4])

Genug der Beispiele! Sie lassen sich leicht noch vermehren und jede neue Ausgrabung bringt weitere und kräftigere Belege für die von mir vertretene Auffassung. Nur zwei Punkte prinzipieller Art sollen hier noch hervorgehoben werden. Wenn ich von einer Kontinuität spreche, so handelt es sich nach meiner Auffassung nicht darum, daß die alte Römerstadt selbst wohl gar in ihrem vollen Umfang noch erhalten geblieben sei, sondern daß die politischen Obsieger, die Germanen, ihre Wohnstätten und Siedlungsplätze unmittelbar an jene anschlossen und die daselbst früher bereits geleistete Kulturarbeit fortführten.

Zweierlei muß doch bestimmt unterschieden werden: Die Stadt im Rechtssinne als autonome Institution ist natürlich erst eine jüngere

---

[1]) Die näheren Belege im einzelnen in meinen „Grundlagen“ 1[2], 166 ff.; 170 f.; 176 ff.

[2]) Ebenda 1[2], 184.

[3]) Vgl. E. Klebel in Mitteil. d. Ges. f. Salzburg. Landeskde. 1921.

[4]) Vgl. neuestens E. Nowotny, D. röm. Wien u. sein Fortleben, Mitteil. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Wien 4, 5 ff. (1923).

Bildung des hohen und späteren Mittelalters. Aber die wirtschaftliche Funktion der Stadt blieb m. E. auch in dieser Frühzeit erhalten, nämlich als Markt zu dienen für das umliegende flache Land, das dahin seine agrarische Produktion absetzte und dafür gewerbliche Erzeugnisse und Handelsware kaufte.

Gerade diese wirtschaftliche Funktion der alten Römerstädte ist neuestens wieder geleugnet worden.[1] Es wird bereits zugegeben, der Beweis sei erbracht, daß die meisten deutschen Römerstädte auch während der Sturmzeiten des 5. und 6. Jahrh. zwar Wohnstätten geblieben sind, aber sie hätten aufgehört, wirtschaftliche Mittelpunkte im Sinne antiker Kultur zu sein. Durch solche Theorien wird die Problemstellung durchaus verschoben. Ich habe niemals das „Fortbestehen römischer Wirtschaftsverhältnisse“ in diesen Städten beweisen wollen. Es ist daher auch nicht entscheidend, daß die Marktanlage in ihnen sich nicht mehr erhalten hat. Denn es kann sehr wohl ein Wirtschaftsbetrieb auch ohne Fortbestand der antiken Marktanlage doch im Anschluß an das alte Stadtgebiet aus der Römerzeit sich entwickelt haben. Das geht deutlich schon aus den Darlegungen Siegfried Rietschels über Markt und Stadt hervor.[2] Wir sahen schon, daß die alten Verkehrswege sich in diesen Städten forterhalten haben (Römerstraßen!).

Auch der viel zu wenig berücksichtigte Umstand verdient hier Beachtung, daß schon seit dem 3. Jahrh. diese Städte mit Mauern versehen wurden und den Bewohnern des umliegenden Landes gerade während der Völkerwanderungszeit als Zufluchtsorte dienten. Hier war der Sitz der Verwaltung und der Gauheiligtümer, wie eben die Forschung über die *πόλεις* bei Ptolemäus neuerdings wahrscheinlich gemacht hat.[3] Schon deshalb geht es nicht an, zu behaupten, die Römerstädte seien zu reinen Ackerstädten herabgesunken, in denen erst ganz allmählich und ganz selbständig ohne Zusammenhang mit früheren ähnlichen Zuständen Handel und Gewerbe vom 9. Jahrh. an wieder aufblühten.[4]

Solche Anschauungen sind nur möglich, wenn man an der alten, von Karl Bücher aufgestellten Theorie von der sogenannten ge-

[1]) Von F. Philippi a. a. O. S. 166.
[2]) Markt und Stadt i. ihr. rechtl. Verhältnis (1897) S. 34 ff.
[3]) K. Schumacher, Germania 3, 78 (1919), dazu auch F. Cramer ebenda 4, 9 (1920). [4]) So F. Philippi a. a. O. S. 164.

schlossenen Hauswirtschaft immer noch festhält. Tatsächlich hat eine solche wirtschaftliche Autarkie aber weder in der spätrömischen Zeit, noch auch im frühen Mittelalter existiert, wie die wirtschaftsgeschichtlichen Spezialuntersuchungen klar erwiesen haben.[1]) Ja Bücher selbst hat erklärt, daß es ihm bei Aufstellung seiner Wirtschaftsstufen weniger um die historische Treue des Bildes in concreto als um die theoretische Abstraktion und volkswirtschaftliche Typisierung der wirtschaftsgeschichtlichen Forschungsergebnisse im Sinne einer Wirtschaftstheorie zu tun sei.[2])

Entbehrt aber diese Theorie von der Selbstversorgung der Ackerbausiedlungen im frühen Mittelalter historisch gesicherter Belege, so werden auch die volkswirtschaftlichen Voraussetzungen für die Auffassung der Römerstädte als reine Ackerstädte doch ernstlicher überdacht werden müssen.

Wenn doch kein Gewerbe, Handel und Verkehr in diesen Städten vorhanden waren, woher sollen denn diese reinen Ackerstädte ihre gewerblichen Bedarfsartikel und jene Waren, die sie selbst nicht erzeugen konnten, bezogen haben? Es soll doch nicht etwa gar die alte grundherrschaftliche Theorie von der Entstehung der Städte wieder aufgewärmt werden?

Der Haupteinwand gegen die Annahme einer Kontinuität vom Altertum zum Mittelalter wird gewöhnlich mit dem Hinweis darauf vorgebracht, daß Inner- und Norddeutschland durch die römische Kultur kaum berührt worden seien, so daß die Fortdauer antiker Kultur für die Wirtschaftsentwicklung dieses umfangreichsten Teiles von Deutschland fast ohne Bedeutung gewesen sei.[3]) Dieser Einwand mag auf den ersten Blick bestechen. Hat es doch in der Wirtschaftsgeschichte selbst neuerer Zeiten Forscher gegeben, wie noch Inama-Sternegg und Lamprecht, die da meinten, Nord- und Innerdeutschland sei im 5. und 6. Jahrh. noch ein kulturloses, von Urwald und Sümpfen bedecktes Ländergebiet gewesen, das vom

[1]) Vgl. für das Altertum E. Meyer, Die wirtschaftl. Entwicklung des Altertums, Jahrb. f. Nat. Ökon. u. Statistik. 64, 696 ff., für das Mittelalter G. v. Below, Die Entstehung des Handwerks in Deutschland, Zschr. f. Soz. u. Wirt. Gesch. 5, 124 ff.

[2]) Die Entstehung der Volkswirtschaft 5. Aufl. (1906) S. 87 und 91; vgl. dazu S. v. Brakel, Üb. d. Verhältnis v. Gesch. u. Volkswirtschaftslehre, Vjschr. f. Soz. u. Wirt. Gesch. 18, 393 (1925).

[3]) So F. Philippi a. a. O. S. 169.

Handel umgangen worden und verkehrslos gegen die doch nur vom Westen her erfolgten Kultureinflüsse gewissermaßen immun gewesen sei.

Die siedlungsgeographische Forschung hat Hand in Hand mit der Prähistorie dargetan, daß beträchtliche waldfreie Zonen in Deutschland vorhanden waren, die bereits mehrere tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung menschliche Siedlungen aufweisen. Die Germanen aber waren schon zur Zeit des Tacitus nicht nur seßhafte Ackerbauer, sondern auch an Handel und Verkehr selbst beteiligt. Ihr Verdienst ist es gerade, daß durch die Zeiten der großen Wanderungen diese Wirtschaftszweige außerordentlich gefördert und belebt worden sind. Wir wissen, daß am Hofe des Markomannenfürsten Marbod Kaufleute aus den verschiedensten Ländern zusammengekommen sind. Die Hermunduren haben, wie Tacitus berichtet, die Märkte Augsburgs regelmäßig besucht. Ptolemäus aber, der Geograph des 2. Jahrhunderts, hat von einer Karte Deutschlands zahlreiche *πόλεις* abgeschrieben, die von hervorragenden Kennern der deutschen Altertumskunde als Händlerstationen aufgefaßt worden sind.[1] Wie immer man sie auch deuten mag, so kann heute doch kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auch Innerdeutschland von Handelsstraßen durchzogen war und ein nicht unbedeutender Warenverkehr bestanden hat. Um nur an Bekanntes wieder zu erinnern, so hat zur Zeit Kaiser Neros ein römischer Ritter von der mittleren Donau aus eine Reise nach der Ostsee unternommen, um die Handelsverhältnisse dort zu ergründen, besonders wegen des im Süden so sehr geschätzten Bernsteins.[2] Wir wissen, daß die Schweden im 6. Jahrhundert einen beträchtlichen Pelzhandel betrieben, an welchem als Zwischenhändler nach dem Süden auch die Völker Innerdeutschlands Anteil hatten.[3] Dazu läßt sich stellen, was über Beziehungen der Esten zum Ostgotenkönig Theoderich durch die Varien Cassiodors belegt erscheint.[4] Aus diesen geht zugleich auch hervor, daß ein regelmäßiger Viehhandel

[1] So F. Kauffmann, Deutsche Altertumskunde I, 427.

[2] Vgl. W. Varges, Der deutsche Handel v. d. Urzeit bis zur Entstehung des Frankenreiches, Progr. Realgym. Ruhrort 1903.

[3] Jordanes Getica 3, 21, M. G. A. A. 5, 59.

[4] Varia V, 2 (523—26).

aus Alemannien und Noricum nach Italien bestanden hat.[1]) Die älteren deutschen Volksrechte bezeugen übereinstimmend, daß ein sehr weitverbreiteter Sklavenhandel aus dem Inneren Deutschlands hauptsächlich nach Italien vorhanden war.[2]) Aus der Lebensbeschreibung des heiligen Severin aber (aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts), welche Zustände Noricums im 5. Jahrhundert schildert, erfahren wir nicht nur, daß Handelsschiffe den Inn herab zur Donau kamen[3]), sondern überdies geradezu, die Bewohner der Stadt Passau hätten Severin ersucht, er möge bei dem Rugierkönig Feba vermitteln, daß der Handel nach dem Osten wieder in Gang komme.[4]) Endlich wären zahlreiche Bestimmungen sowohl der Lex Salica[5]) als auch der Lex Bajuvariorum[6]) ganz unverständlich, wenn die Germanen damals nicht schon zahlreiche Handelsgeschäfte betrieben hätten. Von da aus wird nun die Behauptung des oströmischen Schriftstellers Agathias nicht mehr so unwahrscheinlich klingen, daß die Franken damals schon, d. h. also im 6. Jahrhundert, auch im Handelsrecht und der Stadtverwaltung ganz ähnliche Einrichtungen gehabt hätten wie die Römer.[7]) Gerade in Ostrom mochte dies bekannt gewesen sein, weil schon Ende des 4. Jahrhunderts ein so lebhafter Handel nach dem germanischen Kontinent bestanden hat, daß die oströmischen Kaiser gegen den Abfluß des Goldes zu den Barbaren ein Edikt erließen. Man solle vielmehr, heißt es darin weiter, dahin trachten, den Barbaren im Wege des Handels das Gold abzugewinnen.[8])

Und das war ja auch die große Einseitigkeit der älteren wirtschaftsgeschichtlichen Forschung, die freilich auch neuestens immer noch Anhänger besitzt[9]), daß sie annahm, Deutschland sei nur vom Westen und Süden her kulturell beeinflußt worden. Aber ebenso stark

[1]) Ebenda III, 50, M.G. A.A. 12, 104.

[2]) Lex Sal. XXXIX, 3, 4; Lex Rib. XVI; Lex Frision. Tit. XXI; Lex Saxon. c. 20; Lex Thuring. c. 40; Pactus Alaman. III, 12; Lex Alaman. XLVI, 1; Lex Baiuvar. XVI, 5.

[3]) Vita Severini c. III, 3.

[4]) Ebenda c. 22 § 2, M.G. A. A. 1, 19.

[5]) Lex Sal. XXVII, 26.

[6]) Lex Baiuvar. IX, 7, 13 u. 15; XV, 2, 4, 5, 6; XVI, 3, 9, 10, 15, 16.

[7]) Histor. I, 2.

[8]) Vgl. das Edikt der Kaiser Gratian, Valentinian II. u. Theodosius (v. J. 379—83). Dasselbe fand später Aufnahme in die Sammlung Justinians (IV, 63, 2), was vermuten läßt, daß auch noch im 6. Jahrhundert ähnliche Verhältnisse herrschten.

[9]) So F. Philippi a. a. O. S. 169.

muß die Einströmung von Kulturgütern von Osten her gewesen sein. Von dort her sind ja die Goten, Alanen und auch Burgunder nach dem Westen gekommen. Nicht nur die kunsthistorische Forschung hat die orientalischen Einflüsse weithin erwiesen, auch ein Blick auf das deutsche Sprachgut läßt uns im Abglanz die Kulturimporte vom Osten her greifen. Um nur an das Bekannteste zu erinnern, so sind Kirche, Pfarrer, Bischof, Pfingsten und andere deutsche Wörter mehr aus dem Griechischen entlehnt. Die große Verbreitung des Arianismus in frühgermanischer Zeit wird doch auch erst recht verständlich, wenn man die starken Beziehungen mit dem Osten sich vergegenwärtigt.

Die Merowingerzeit setzte fort, was in der Völkerwanderungsperiode schon im Flusse war. Nicht nur daß Griechen und Syrer förmliche Niederlassungen in Frankreich besaßen[1]), es bestand wohl schon im 6. Jahrhundert ein Handelszug nach Innerdeutschland, denn der bekannte Bericht Fredegars von Samo, einem fränkischen Kaufmann, der mit anderen zu Handelszwecken nach dem Slawenland gekommen sei[2]), ist wohl nur ein Ausläufer vom Beginne des 7. Jahrhunderts, der auf ältere Zustände zurückweist.

Nicht unerwähnt soll hier auch bleiben, daß der große Goldreichtum Schwedens im 5. Jahrhundert von Montelius bereits auf die lebhaften Handelsbeziehuugen der Nordländer zum Schwarzen Meere und Ostrom zurückgeführt worden ist, die durch Ostdeutschland hin sich entwickelten.[3])

Zahlreiche Funde schon aus spätrömischer Zeit sind ja auch hier im Osten bis nach Schlesien und Polen hinein gemacht worden, mit deren Hilfe das Straßennetz und die Handelsrouten, welche aus den Angaben des Geographen Ptolemäus ersichtlich werden, neuerdings festgestellt werden konnten.[4])

Gerade die Völkerwanderung mußte neue Verkehrsbeziehungen auch in Nord- und Innerdeutschland eröffnen, zumal sie ja anders

---

[1]) Vgl. darüber Scheffer-Boichorst, Zur Gesch. d. Syrer i. Abendland in MIÖG 6, 521 ff., sowie auch Brehier, Les colonies orientaux en occident, Byzantin. Zschr. 12 (1903).

[2]) Chron. c. 48 (623/4); vgl. auch ebenda c. 68 (631).

[3]) Kulturgesch. Schwedens (1906) S. 228f.

[4]) Vgl. Ant. Gnirs, D. östl. Germanien und seine Verkehrswege i. d. Darstellg. d. Ptolemäus (Prager Studien a. d. Gebiete d. Gesch. Wiss. 1898), S. 23 ff.

vorzustellen ist, als man früher meinte. Schon Joh. Hoops hat betont, daß bei diesen Wanderungen nicht immer die einzelnen Völkerschaften insgesamt ihre alten Wohnsitze verlassen haben, sondern häufig nur ein Teil davon abwanderte, während andere noch in der Heimat sitzenblieben.[1]) So, wie wir das schon aus der Schilderung des Tacitus über den Auszug der Jungmannschaft entnehmen können, die kriegstüchtigen Führern Gefolgschaft leistete. Ein direktes schriftliches Zeugnis besitzen wir für die Vandalen. Als sie südwärts zogen, um schließlich in Nordafrika ein neues Reich zu begründen, hätten sie den Anspruch auf ihre alten Siedlungsplätze, bei den daselbst noch zurückgebliebenen Volksteilen nachdrücklich geltend gemacht und sich die Rückkehr dahin vorbehalten.[2])

Nach den neuesten Forschungen des schwedischen Gelehrten v. Friesen aber ist wahrscheinlich geworden, daß nach der Abwanderung der Goten von der Weichselmündung dort beträchtliche Teile dieses Stammes sitzengeblieben sein dürften.[3]) Auch für die Heruler[4]) und Langobarden[5]) läßt sich dies nachweisen. Und Ähnliches ist schließlich ja auch von den Angeln und Sachsen bekannt, die vor der Besitzergreifung der britischen Inseln sich zum Teil am Niederrhein niedergelassen hatten und dort mit den Römern und deren Kultur in nahe Beziehungen getreten sind.[6]) Schon dadurch mußten jene alten Verkehrsbeziehungen zwischen Nordfrankreich und England fortgesetzt werden, welche nachmals für den Kontinent gerade auf kulturellem Gebiete so wirksam geworden sind.

Diese staffelweise Absetzung der vorwärtsdrängenden Bevölkerungsüberschüsse bedeutet ebenso viele Etappen des Verkehrs, gewissermaßen die Telegraphenstangen der Kulturverbreitung . . . .

Kein Kenner der deutschen Altertumskunde wird heute den Irrtum der alten Lehre mitmachen wollen, als ob Innerdeutschland damals kulturarm und verkehrslos gewesen sei, derart, daß es erst

---

[1]) Waldbäume und Kulturpflanzen S. 516f.
[2]) Prokop, Bell. Vandal, I. 22.
[3]) O. v. Friesen, Om Rökstenen S. 122ff.
[4]) Prokop, Bell. Got. VI, 15.
[5]) Vgl. R. Much, Zschr. f. Deutsches Altertum LXII, 144 (1925).
[6]) Vgl. Hoops, Waldbäume und Kulturpflanzen S. 566ff.

viel später, in der Karolingerzeit wohl gar, vom Westen her dürftiges Licht erhalten habe.

Die Kulturkarte jener Frühzeit weist eine viel größere Erstreckung des Römertums aus als die seiner politischen Machtausdehnung. Die Römer sind übrigens, wie die neueren Ausgrabungen immer deutlicher erkennen lassen, doch viel weiter nach Nord- und Innerdeutschland gekommen, als die Anhänger der Inlandarmutstheorie vermeinten. Das lehrt ein Blick auf die Zustände Nordwestdeutschlands. In den ersten Jahrhunderten nach Chr. hatten, wie bekannt, die Römer weit über den Rhein Vorstöße in das germanische Siedlungsgebiet unternommen. Die Bataver im Rheindelta, die nördlich anschließenden Cannenefaten in Nordholland, sowie die weiter folgenden Friesen bis zur Ems waren bald geschätzte Soldaten im römischen Dienst. Unter Drusus sind auch die Chauken zu beiden Seiten der Weser von der Ems bis zur Elbe römischer Oberherrlichkeit untertan. Tief nach Germanien hinein führten dann die Römer die Kämpfe mit den kriegerischen Chatten, welche vom 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. währten. Wohl zog sich die politische Machtsphäre der Römer nach der Varusschlacht am Unterrhein allmählich auf die Rheingrenze zurück, während die Gewinnung der Elbelinie aufgegeben wurde.

Der Geograph Ptolemäus hat eine große Anzahl von *πόλεις* auch für dieses nordwestdeutsche Gebiet überliefert. Und wenn auch die Feststellung dieser Orte großen Schwierigkeiten begegnet, so haben neuere Römerfunde, wie z. B. Bleibarren von Soest Untersuchungen gezeitigt, welche jene Angaben des Ptolemäus keineswegs mehr so wertlos erscheinen lassen.[1]) Wie immer die Identifizierung noch unsicher bleiben mag, es kann kein Zweifel sein, daß auch diese Gegenden schon in prähistorischer und frühgeschichtlicher Zeit besiedelt waren und einen Handel besaßen. Die Ausgrabungen und Funde dieser Periode sind ja hauptsächlich zur Feststellung jener *πόλεις* verwertet worden. Wahrscheinlich waren es germanische Gauburgen der Spätlatènezeit, bei denen sich die Sitze von Stammesfürsten sowie auch Ding- und Kultstätten befanden.[2]) Damit gewinnt die Beobachtung an Bedeutung, daß die Straßenzüge, welche

[1]) Vgl. Ad. Schulten, Eine neue Römerspur in Westfalen, Bonner Jhb. 124, 88ff (1917).

[2]) So K. Schumacher, Germania 3, 78 (1919).

jene *πόλεις* verbinden, von den altsächsischen Gauburgen eingesäumt sind, z. B. die Skidroburg (Altschieder an der Emmer), ferner die Wittekindsburg bei Rulle. Auch zu Büderich bei Soest sind römische Tonwaren ausgegraben worden. Das führt uns an den Hellweg, eine in der Zeit der ersten Karolinger sehr bedeutsam hervortretende Heerstraße. Schon in vorfränkischer Zeit hat es dort im alten Sachsenlande Fluchtburgen (Volksburgen), aber auch Edelsitze gegeben, welche dann Hauptstützpunkte des militärischen Widerstandes gegen die fränkischen Eroberer geworden sind. So die schon genannte Skidroburg, die Brunsburg bei Höxter, die Iburg bei Driburg, die Erisburg an der Diemel bei Obermarsberg, die Grotenburg bei Detmold, die Hühnenburg bei Bielefeld, die Burg auf dem Tönsberge bei Örlinghausen, die Sigiburg am Zusammenfluß der Ruhr und Lenne, die Dersaburg bei Damme, die Pippinsburg bei Geestemünde u. a. m.

C. Schuchardt, der sie in seinem Atlas vorgeschichtlicher Befestigungen in Niedersachsen nachgewiesen hat, vertritt die Anschauung, daß der befestigte Herrenhof im fränkischen Gebiet auf römischer Grundlage erwachsen ist.[1]) H. Jellinghaus aber zog neuerdings aus dem Zusammenfallen des häufigen Ortsnamens Werl (= Befestigung) mit kaiserlichen Pfalzen in Nordwestdeutschland die scharfsinnige Schlußfolgerung, daß die Franken alte sächsische Befestigungen in Pfalzen umgewandelt haben.[2]) Schon Agahd hat mit Bezug auf die altsächsische Kransburg (bei Midlum) und die jüngere Pippinsburg bei Geestemünde dargelegt, daß sie nach der Eroberung durch die Franken nicht zerstört, sondern von diesen weiter verwendet worden sind.[3])

Diese Annahmen gewinnen nun auch dadurch eine sehr große Wahrscheinlichkeit, daß in jenen Gebieten des alten Sachsenlandes zum öfteren schon bedeutende Münzfunde aus der Römerzeit gemacht worden sind. So bereits 1847 zu Südersweh (Amt Freren), so zu Krietenstein unweit Osnabrück, ferner zu Hahnenkamp bei Minden und endlich auch zu Dortmund. Die Fundstätten schließen

[1]) Art. „Befestigungswesen" in Hoops' Reallexikon d. german. Altertumskunde 1, 207f. (1911—13).

[2]) Vor- u. frühgeschichtl. Spuren in nordwestdeutschen Orts- u. Flurnamen. Korr. Bl. des Gesamtvereins d. Gesch. u. Altertums-Ver. 1909, Sp. 386.

[3]) Zschr. d. Histor. Ver. f. Niedersachsen 1907, S. 125.

nun eben an die Stellen an, wo sich jene Burgen befanden, oder an Verkehrswege, die später wieder von den Franken benützt und befestigt worden sind.[1])

In diesem Zusammenhang gewinnt nun ein charakteristisches Beispiel besondere Bedeutung für die Kontinuität der Besiedlung und auch der Kulturentwicklung in Nordwestdeutschland. Bei den großen Ausgrabungen des römischen Kastells Asciburgium, das in der Nähe von Duisburg gelegen war, ist schon beobachtet worden, daß das Gebiet von Friemersheim (bei Mörs) römischer Kulturboden gewesen ist. Ebendort hatte nun in frühfränkischer Zeit das Kloster Werden reichen Grundbesitz, der z. T. aus königlicher Schenkung stammte. Er wird mitunter als „fiscus" bezeichnet. Karl d. Gr. schenkte den Königshof Friemersheim unweit der Ruhrmündung in den Rhein, um die kirchliche Organisation Westsachsens durch diese Klostergründung zu fördern.[2]) Wir sehen, auch da in Norddeutschland lassen sich ähnliche Zusammhänge doch aufdecken, wie sie G. Wolff im hessischen Maingebiet und Fabricius im Neckarlande festgestellt haben.

Die neuere Altertumsforschung ist auch von anderer Seite her und auf anderen Wegen zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Schon vor zwanzig Jahren hat Rhamm in seinem Buche über die Großhufen der Nordgermanen auf Grund von Untersuchungen der Flur-, Dorf- und Hausformen mit Bezug auf die deutschen Nordseegestade, die terra antiquorum Saxonum, die Anschauung vertreten, daß die Menge der Urdörfer, die zuerst in den Urkunden vom 8. Jahrhundert ab erscheinen, schon zu Ende des 4. Jahrhunderts vorhanden waren, am Ausgang der Völkerwanderung, und daß von da ab bis etwa zur Zeit der Karolinger keine erhebliche Erweiterung in dem An- und Ausbau der Länder stattgefunden habe.[3])

Etwa gleichzeitig hat der Sprachforscher Joh. Hoops in seinem grundlegenden Werke „Waldbäume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum" für Jütland und Dänemark, aber auch für das Gebiet zwischen Weser und Elbe im Hinblick auf die prähistorischen Siedlungskarten die Auffassung vorgetragen[4]), daß bei weitem die Mehrzahl der Ortschaften, die im 7. und 8. Jahrhundert bei

[1]) Zusammengestellt bei Regling, Der Dortmunder Fund römischer Goldmünzen, 1908, S. 12 ff. [2]) Vgl. meine „Grundlagen" 1², 116f.
[3]) A. a. O. S. 23. [4]) A. a. O. S. 529.

Beginn der literarischen Überlieferung urkundlich belegt werden, auch in die prähistorische Zeit zurückreichen.

Und das eben betrachte ich als das Entscheidende bei dem ganzen Problem der Kontinuität vom Altertum zum Mittelalter, was meine Gegner gar nicht beachtet haben: Es handelt sich ja nicht allein um die Kultur der Römer selbst im engeren Sinne des Wortes, sondern um die Kultur und Verhältnisse, wie sie sich in der Zeit der Römerherrschaft, in dem sogenannten Altertum überhaupt ausgebildet hatten, d. h. also in den ersten vier oder fünf Jahrhunderten n. Chr. Am schlagendsten tritt dies bei Thüringen ans Licht. Die älteren Darstellungen, welchen aber auch Inama-Sternegg noch in der 2. Auflage seiner „Deutschen Wirtschaftsgeschichte" 1909 sich durchaus anschließt[1]), behaupteten, daß Thüringen in den ersten Jahrhunderten der Seßhaftigkeit germanischer Völker überwiegend von Sumpf und Wald bedeckt gewesen sei. Hier wären, meinte auch Aug. Meitzen[2]), die ursprünglichen Zustände Innerdeutschlands, wie sie uns Tacitus geschildert hat, — silvis horrida et paludibus foeda — bis zur Eroberung durch die Franken unberührt vom römischen Einfluß erhalten geblieben.

Demgegenüber haben die neueren Forschungen sowohl von geographischer[3]) als auch von prähistorischer[4]) Seite gezeigt nicht nur, daß auch dort ansehnliche Streifen waldfreien Landes mit fruchtbarem Ackerboden vorhanden waren, sondern auch daß Thüringen bereits in vorhistorischer Zeit reich besiedelt gewesen ist. Nicht weniger als 200 Fundstellen vor- und frühgeschichtlicher Art sind durch die Ausgrabungen erschlossen worden.[5]) Am Beginn unserer Zeitrechnung haben die Hermunduren das Land besiedelt und sich südwärts bis zur Donau ausgebreitet, wo sie nach Tacitus in regem Handelsverkehr mit den Römern standen.[6]) Später sind die Angeln und Warnen von Norden her zugewandert und haben, vielleicht schon im 3. oder 4. Jahrhundert, mit den Hermunduren zusammen das im 5. Jahrhundert blühende Thüringerreich begründet,

[1]) S. 147f.

[2]) Siedlung und Agrarwesen der West- und Ostgermanen 2, 296f.

[3]) O. Schlüter, Die Siedlungen im nordöstl. Thüringen, 1903.

[4]) Götze — Höfer — Zschiesche, Die vor- u. frühgeschichtl. Altertümer Thüringens, 1909.

[5]) Vgl. Joh. Müller, Frankenkolonisation auf d. Eichsfelde (Forsch. z. thüring. sächs. Gesch. 2) S. 7. [6]) Germania c. 41.

welches alsbald auch Beziehungen zu den Franken gewann und von diesen 531 mit Hilfe der Sachsen niedergerungen worden ist.[1])

Hier also ist die Kontinuität von den älteren prähistorischen Zeiten bis in die fränkische Periode hinein mitten in Deutschland durch die Völkerwanderung hindurch deutlich zu belegen. Konnte denn Thüringen wirklich von der römischen Kultur gänzlich unberührt geblieben sein? Soll der Handelsverkehr nach dem Süden (Augsburg), der bei Tacitus bezeugt ist, ganz ohne Einfluß auf die Kultur dort gewesen sein? Das scheint mir um so weniger wahrscheinlich, als abgesehen von allem anderen auch noch eine uralte Handelsstraße von Mainz her nach Thüringen belegt ist.[2]) Zudem wissen wir, daß die vielgerühmte Dichterin, die heilige Radegundis von Poitiers, Chlothars I. Gemahlin, dem alten thüringischen Königsgeschlecht entsprossen ist.[3])

Die alte Lehre und deren neueste Verfechter, welche die Kontinuität vom Altertum zum Mittelalter bestreiten[4]), haben die Kultur der Germanen in dieser Frühzeit viel zu niedrig eingeschätzt. Auch das, was gewöhnlich unter Verweis auf Gregor von Tours über die Barbarisierung der lateinischen Sprache, dann über den Verfall der Kunst und Literatur vorgebracht wird[4]), ist mindestens sehr einseitig und nur vom Standpunkt der klassischen Entwicklungsperiode aus gesehen, lediglich unter dem Gesichtswinkel Roms betrachtet. Gerade diese Übergangszeit vom 2. bis 5. Jahrhundert kann nicht nur als Verfallsperiode allein angesehen werden, hier liegen doch auch zugleich die Keime zu neuen verheißungsvollen Bildungen. Immer wieder habe ich ja in meinen Büchern betont[5]), daß es sich nicht um eine Konservierung bereits erstarrter römischer Formen gehandelt habe, sondern eine Umbildung und Neuschöpfung durch die Germanen statthatte, welche ihren Bedürfnissen und der anders gerichteten Einstellung ihrer neuen Staatengründungen entsprach.

In der Kunst haben wir dies oben schon an der Hand der Forschungen Alois Riegls verfolgen können. Aber nicht nur im Kunstgewerbe und der Kleinkunst, auch in der monumentalen Bau-

[1]) Vgl. die Einzelbelege in meinen „Grundlagen" 1², 282ff.

[2]) Vgl. K. Schumacher, Siedelungs- u. Kulturgesch. d. Rheinlande 2, 241 f.

[3]) Vgl. Erna Patzelt, Die karoling. Renaissance („Deutsche Kultur", herausg. v. W. Brecht u. A. Dopsch, hist. Reihe 1) S. 61.

[4]) F. Philippi a. a. O. S. 169.

[5]) „Grundlagen" 1, Vorw. VIII; S. 376; 380; 2, 1 f.; 527 u. passim.

kunst läßt sich dieser Nachweis führen. Schon diese Frühzeit der Merowinger hat bedeutende Kunstwerke geschaffen, was direkte Nachrichten und Schilderungen bei Gregor von Tours bezeugen.[1]) Die Bischöfe wetteiferten untereinander geradezu, prachtvolle Kirchen zu errichten und Künstlern Aufträge zu erteilen. Dazu treten die Ergebnisse der Wissenschaft vom Spaten. Sie zeigen, daß spätere Kirchen der Karolingerzeit, aber auch Pfalzen, d. h. Schlösser, Profanbauten, nicht selten auf einem Unterbaue ruhen, der schon in der Merowingerzeit bestanden hat.[2])

Endlich sind doch die „barbarischen" Verfallsformen in Sprache und Literatur zugleich der Ausgangspunkt für die Umbildung durch das germanische Volk. Eben jetzt ist wieder an der Hand eines mit der lex Salica auf uns gekommenen burlesken Paktes von der sprachwissenschaftlichen Forschung angeführt worden[3]), wie bei dem zunehmenden Kulturverfall der Druck des gesprochenen Wortes so stark geworden sei, „daß die Volkssprache mit ihrem starken germanischen Einschlag in das Schrifttum einbricht." Man sieht, wie auch hier der Übergang sich vollzieht: durch die Germanen wird eine Weiterführung bewerkstelligt und doch zugleich auch eine Neuschöpfung eingeleitet.

Die Katastrophentheorie hat sich in einem selbstmörderischen Widerspruch bewegt. Denn hätten die Germanen wirklich als wilde Plünderer alles zerstört und wäre tatsächlich eine so bedeutende Kulturzäsur eingetreten, wie jene annimmt: wie hätten die „Barbaren" alsdann bei der angeblichen Schwäche ihrer primitiven Kultur so rasch jene Blüte schon zeitigen können, welche für das 8. Jahrhundert, die Karolingerzeit, bereits allgemein gerühmt wird? Waren nicht schon im 6. Jahrhundert, in den Tagen des Venantius Fortunatus, im burgundischen Reich, aber auch in Thüringen und selbst ganz im Osten zur Zeit Herzog Garibalds in Bayern doch beachtenswerte Groß-Leistungen vorhanden? — Das alles wäre rein unverständlich, wenn nicht eben die alten Kulturgüter durch die viel berufenen Jahrhunderte der Völkerwanderungsstürme von den Germanen selbst doch gerettet worden wären.

---

[1]) Histor. Francor. III, 17; IV, 36; V, 36, 45, 46; X, 31.

[2]) Vgl. meine „Grundlagen" 1², 111—113.

[3]) Vgl. J. Pirson, Ein burlesker Pakt aus der Karolingerzeit, Festgabe d. Philos. Fak. d. Friedr.-Alex. Univ. Erlangen z. 55. Vers. deutscher Philol. u. Schulmänner, Erlangen 1925, S. 43ff., bes. S. 51.

DAS NÜRNBERGISCHE VOLKSTUM NACH SEINEN HISTORISCHEN BEDINGUNGEN.[1])

VON EMIL REICKE.

Der Fleck Erde, auf dem jetzt der oft genug ohrenbetäubende Lärm und das nervenspannende Gewoge der Großstadt Nürnberg vor sich geht, war vor etwa tausend Jahren wahrscheinlich noch gar nicht bebaut. Kein Haus, was man so nennen kann, kein Turm ringsum, Wald bedeckte die hochgelegenen Ufer, ein Urwald, aus dem die schroffen Sandsteinfelsen des Burgbergs, einsam, wie etwa heute die des nahegelegenen Glaser- oder des Hutbergs, hervorleuchteten. Auch das Pegnitztal mag noch nicht einmal so ausgesehen haben wie der breite Wiesengrund oberhalb des Wöhrder Talüberganges. Vielleicht aber zog doch irgendwo der Rauch eines Zeidlerblockhäuschens durch die Kronen der Bäume, oder ein Fischerhüttchen unterbrach anmutig das grüne Schweigen des Ufers der schnelldahinschießenden Pegnitz. Denn ganz menschenleer dürfte um das Jahr 1000 unserer Zeitrechnung die Stelle des heutigen Nürnberg wohl doch nicht gewesen sein. Ja, schon vor Jahrtausenden, in vorgeschichtlichen Zeiten, müssen Menschen hier gehaust haben. Im Racknitz- (besser Räcknitz-)garten, an der nördlichen Strecke der Pilotystraße gelegen, fand man vor Jahren tief im Boden unter einem Birnbaum 9 kleine Tongefäße, die als aus der zweiten Stufe der Bronzezeit herrührend angesehen werden. Sie mögen also etwa aus dem Jahr 1300 vor Christi stammen. Im alten Rathaushof wurden, gleichfalls in der Tiefe des Erdbodens, ein großer Netzsenker (ein Stein, mit dem man die Fischernetze beschwert) und zusammen mit ihm Knochen von Schaf, Ziege, Pferd, Schwein sowie Geweihzapfen vom Hirsch gefunden. Kann man hier auch keine genauere Zeit-

[1]) Nach einem Vortrag, gehalten am 30. September 1925 auf der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen (Abteilung für Indogermanische Sprachwissenschaft, Religionswissenschaft und Volkskunde).

bestimmung treffen, so dürfte der Fund doch sicher in vorgeschichtliche Zeit zurückgehen.[1]) Allerdings scheint unsre Gegend in jenen grauen Zeiten keine große Anziehungskraft auf sich ansiedelnde Völker gehabt zu haben. Zwar wissen wir von zwei urzeitlichen Höhlenansiedelungen im Fränkischen Jura, östlich von Nürnberg (Petershöhle und Hohler Fels), in den frühesten Vorgeschichtsepochen jedoch waren nach Hörmann[2]) die Jurahöhen im Nürnberger Hinterland nicht bewohnt, und auch die übrigen Landschaften um Nürnberg sollen es nicht gewesen sein. Die langwährende jüngere Steinzeit, die Neolithik, ist nach Hörmann gar nicht vertreten, und ebenso fehlt der Anfang der Bronzezeit, also die Anfangszeit der Metalle zwischen 2500 bis 2000 v. Chr. überhaupt. Erst in der etwas späteren Bronzezeit, bis etwa 1400 v. Chr., zeigt sich eine spärliche Besiedelung im Ostteil unsres Gebiets. Den Gräbern nach zu urteilen, bildeten die Höhen der Juratafel damals eine wildreiche Steppe und luden als solche sehr viel mehr zur Besiedelung ein als der „über alle Maßen menschenfeindliche Urwald".[3]) Der Keupersandstein aber, der den Boden der eigentlich nürnbergischen Landschaft bildet, war überwiegend Waldland. Zahlreicher werden die Siedelungen erst in der jüngeren Bronzezeit (1400—1200 v. Chr.) und in der frühen Hallstatt-, der älteren Eisenzeit (1200—1000 bzw. 850 v. Chr.). Damals lagen die Siedelungen übrigens vorwiegend im Tal, meist unmittelbar am Ufer, recht eigentlich im Hochwassergebiet, so z. B. in der Mögeldorfer Sandgrube, genauer in einer Sandgrube am Südufer der Pegnitz in der Villenkolonie Ebensee, wo Reste von gebranntem Ton, Mahl- und Reibsteine, in 50 cm Tiefe außerdem eine Bronzenadel, dann Eisenreste und verzierte Urnenscherben gefunden wurden. Auch bei Schafhof, bei Hammer, bei Fürth wurden Bronzefunde gehoben. Es muß damals, wie wir dies ja auch von anderswoher wissen, eine große Trockenheit geherrscht haben, die erst in der späteren Hallstattzeit, genauer in

---

[1]) Sigmund v. Forster, Die Besiedlung des Nürnberger Landes in vorgeschichtlicher Zeit, enth. in der Festschrift zum 16. Deutschen Geographentag, hrsg. von E. Reicke, S. 154 f., Nürnberg 1907.

[2]) Aus der Vorgeschichte der Heimat. Nürnberg 1925, Lorenz Spindler.

[3]) Vgl. Rob. Gradmann, Das mitteleuropäische Landschaftsbild nach seiner geschichtlichen Entwicklung in Hettners Geogr. Zeitschrift, 7. Jahrg. 1901, S. 366f. Über die Ungangbarkeit der Talsohlen s. ebenda S. 364 u. 438.

der Periode C derselben, durch einen bemerkenswerten Klimawechsel von einer langen Periode feuchter Witterung abgelöst wurde.

Erst mit der Hallstattstufe C, um 850 v. Chr, setzt eine stärkere Besiedelung unsers Landes ein. Die Ansiedler waren wohl Indogermanen, wahrscheinlich Illyrer, wie man jetzt annimmt, oder Räto-Illyrer. Die Stufe C der Hallstattzeit wächst nach Hörmann fast unmerklich in die Stufe D hinein. Die Unterschiede sind gar nicht groß, im Totenkult kaum angedeutet. Die Nekropole der Beckerslohe im Osten, das große Hügelgrab von Langenzenn westlich von Nürnberg gehören in diese Zeit. Im Verlauf der Stufe D aber machen sich dann doch mit der Zeit typologisch neue Formen und ein anderer Totenkult bemerkbar. Es hängt dies offenbar mit der Einwanderung eines neuen Volkselements zusammen, das man allgemein als keltisch zu bezeichnen pflegt, und das der Hauptträger derjenigen vorgeschichtlichen Periode wurde, die man die jüngere Eisenzeit oder nach einer Untiefe im Neuenburger See in der Westschweiz, die im dortigen Dialekt La Tène heißt, die Latènekultur zu nennen pflegt und die von etwa 550 v. Chr. (nach Reineckes Rechnung) bis zu der Zeit etwa um Christi Geburt gedauert hat.

Die bei uns wohnenden Kelten, die in der vierten Hallstattperiode eingewandert waren, haben aber diese Periode nicht durchgehalten. Sie sind noch in den Anfängen der Latènezeit bei uns verschwunden. Wir besitzen von ihnen nur schwache archäologische Zeugnisse, doch glaubt man, daß der mächtige, 5 km lange Ringwall auf der Houbirg, einem etwa 600 m hohen Juraberge östlich von Nürnberg, in diesen Zeiten entstanden sei. Ob der Schüsselstein bei Fischbach, der Froschfels (Ofenklös) an der Brunner Waldstraße, die man mit ihren seltsamen Schalen, Mulden und Rinnen altem Herkommen nach als Opfer- oder Druidensteine bezeichnet hat, hierher gehören, ob sie nicht vielmehr überhaupt nur Verwitterungserscheinungen darstellen, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Merkwürdig, daß schon bald nach dem ersten Auftreten der Latèneformen für Jahrhunderte hindurch fast alle Anzeichen menschlicher Bewohnung sich verlieren und daß nur verschwindend wenige Spuren, mögen sie nun von streifenden Jagdtrupps oder durchziehenden Völkern herrühren, die Gegend wenigstens nicht völlig

unberührt erscheinen lassen. Daß dies nicht der Fall war, würde fester stehen, wenn man genau wüßte, daß, wie man dies von Main und Wörnitz zu wissen glaubt, Flußnamen wie Rednitz und Pegnitz sicher als keltisch anzusprechen sind. Die Schlußsilbe enza oder antia, wie wir sie in den ältesten lateinischen Urkunden finden (Pagenza, Radenza) erinnnern an die Durantia, die Durance, den großen Nebenfluß der Rhône. Blieben die Namen erhalten, so müssen auch frühere Ansiedler, in unserem Fall also Kelten, zurückgeblieben sein, und sei es auch nur als Kriegsgefangene und Sklaven, von denen die eingewanderten Deutschen die alten fremdsprachigen Namen übernahmen.

Der abgerissene Faden der Besiedelung unsrer Gegend wird lange nicht wieder aufgenommen. Auch die römische Zeit bringt keine Funde aus Nürnberg und Umgebung — bleibend waren die Römer trotz aller Fabeln vom Neroberg, was der Name Nürnberg bedeuten sollte, ja auch sicher nicht hier. Sie wichen dem Wald aus, wie Gradmann gezeigt hat. Dagegen hat man aus der Zeit der Völkerwanderung und in den darauf folgenden Jahrhunderten, als das fränkische Reich zur Größe aufwuchs, Höhen- und Reihengräber bei Heuchling, Kadolzburg usw. feststellen können. Am Prinzregentenufer wurde gelegentlich der Regulierung des Pegnitzbettes ein eisernes Schwert, bei Aufgrabungen in der inneren Laufergasse ein Messer gefunden, die beide für fränkisch gehalten werden.

Von deutschen Stämmen mögen zuerst die Markomannen vom Main her bis hierher sich ausgedehnt haben, die dann etwa 9 v. Chr. unter Marbod nach Böhmen auswanderten. Bekanntlich hält man sie für die Vorfahren der Bayern. Ihnen folgten wohl die Hermunduren oder, wie sie später heißen, die Thüringer, die schon zu Tacitus Zeiten einen regen Handelsverkehr mit den Römern in Vindelicien unterhielten und sich im 5. Jahrhundert n. Chr bis zur Donau bei Passau nachweisen lassen. Dazwischen, im 3. oder 4. Jahrhundert, mögen auch die Burgunder vor ihrem Abzug nach Worms hier gehaust haben. Eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Namen Nürnberg bietet der Volksname der Naristi oder Narisci, die Tacitus nennt, die, vielleicht ein Zweig der Markomannen, am Fichtelgebirge saßen und von da nach den Tälern der unteren Nab und des Regens sich ausbreiteten. Aber abgesehen davon, daß die Anwesenheit der Narisker oder Narister in unsrer engeren Heimat

nicht bezeugt ist, kann man auch schon deswegen nicht viel mit ihnen anfangen, weil nicht einmal ihr Name hinreichend feststeht. Der griechische Geograph Ptolemäus nennt sie nämlich Varisti (*Οὐαριστοί*)[1]) und damit würde stimmen, daß sie, im 5. Jahrhundert von den Thüringern verdrängt, unter dem Namen Varasci an den Nordwestabhängen des Schweizer Jura, am Doubs, eine zweite Heimat fanden.

Nicht so sehr viel lichter wird es, als die Bayern, wie man im allgemeinen annimmt, in unsre Gegend kommen. Diese seien, so heißt es, durch Sitte und Sprache genau nachzuweisen, die Oberpfälzer, mit ihren Ausläufern das Pegnitztal hinab, seien bayrischen Stammes. Allerdings, wann die Bayern zuerst hierher kamen, ob um die Mitte des ersten christlichen Jahrtausends oder in der Hauptsache erst unter Karl dem Großen, darüber besteht noch keine Einigkeit.[2]) Für unsre Zwecke kommt es auch so sehr nicht darauf an. Wohl noch in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts fand eine Besiedelung des Landes nördlich der Donau um Altmühl, untere Nab und Regen statt, also eines Teils des nachher so genannten Nordgaus, der, 806 zuerst erwähnt, östlich bis zum Böhmerwald, nördlich aber bis zur Pegnitz, ja bis zur Erlanger Schwabach und selbst darüber hinaus gerechnet wurde. Daß manche Gelehrte den Namen dieses Gaus ebensowie den Nürnbergs von den oben genannten Naristen abgeleitet wissen wollten, sei der Kuriosität halber doch erwähnt. Er hieß offenbar Nordgau, weil er von Altbayern bzw. von den Bistümern Eichstätt und Regensburg, die sich mit ihren Sprengeln in ihn teilten, nach Norden gelegen war.

Wichtiger ist für uns die Frage, wie weit sich die Bayern in dem Lande nördlich der Donau rein erhalten haben, bzw. ob es ein eigener markomannisch-bajuvarischer Stamm war, der diese Gebiete schon direkt von Böhmen aus besiedelt oder gar schon vor dem Vordringen der Bayern besessen hat. Die Oberpfälzer sprechen

[1]) Allerdings behauptet man ja wohl, daß N und W gelegentlich miteinander wechseln, vgl. z. B. Neustrien und Westerland. Riezler, Gesch. Baierns, I, S. 28.

[2]) Vgl. Sigmund Riezler, Die Landnahme der Baiuwaren, in den Sitzungsberichten der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-phil. u. histor. Klasse, Jahrg. 1920, 16. Abhandlg., S. 68ff. und Alfons Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europ. Kulturentwicklung, Teil I², S. 270f.

einen Dialekt, der, bei aller starken Verwandtschaft mit dem Altbayrischen, doch von manchen Sprachkennern als etwas durchaus Selbständiges, zwischen dem Bayrischen und Mitteldeutschen Stehendes angesehen wird. Vor allem wird bestritten, daß er ein verderbtes Bayrisch sei. Ich kann die sprachliche Seite der Frage nicht nachprüfen.[1]) Wenn man aber, wie doch zumeist angenommen wird, und wie auch ich glauben möchte, an eine bayrische Besiedelung von Altbayern her zu denken hat, so wird man wohl nicht umhin können, noch einen ziemlich starken Grundstock einer älteren Bevölkerung in unsern Gebieten anzunehmen. Ob das nun Hermunduren oder, wie Riezler (Die Landnahme der Baiuwaren, S. 70) glauben möchte, die alten Naristi oder Varisti waren, von denen bei der Auswanderung des Hauptstammes beträchtliche Reste zurückgeblieben wären, oder ob es überhaupt ein stammfremdes Volk war, das dem ursprünglichen bayrischen Dialekt sein eigentümlich oberpfälzisches Gepräge — also doch eine gewisse Deteriorisierung der Mundart — gegeben hat, das muß vorläufig, ja wird vielleicht für immer dahingestellt bleiben müssen.

Ein stammfremdes Volk! Der Kundige versteht sofort, daß es sich hier bloß um die Slaven handeln kann, also um einen Volksstamm, dem von Gelehrten und Ungelehrten ein ganz bedeutender Anteil an der Zusammensetzung der Bevölkerung der in Rede stehenden Gebiete zugeschrieben wird und mehr noch zugeschrieben wurde. Nun soll der Frage nach der Besiedelung der eigentlichen Oberpfalz durch Slaven hier nicht näher getreten werden. Uns interessiert nur die Frage, wie weit die Slaven für die Zusammensetzung der Nürnberger und der in den Dörfern um Nürnberg angesiedelten Bevölkerung in Betracht kommen.

Wie kommt es überhaupt, daß Angehörige dieser Völkergruppe, die heute so einen furchtbaren und zwar zunächst siegreichen Kampf gegen das Deutschtum führt, für unser Gebiet und für jene alten Zeiten überhaupt in unsern Gesichtskreis treten konnten? Nun, das kam bekanntlich daher: Die deutschen Volksstämme, Goten, Van-

[1]) Die Haupteigentümlichkeit des Oberpfälzischen liegt in der Diphthongierung der Vokale (aus mhd. ā wird „ou", aus ē „ei", aus ō „au") und in der „Stürzung" der Diphthongen (aus uo (ū) wird „ou", aus ie (i) „öi"). Der Oberpfälzer sagt also statt Schlaf „Schlouf", statt lassen„ louss'n", statt du gehst „du geihst", statt Brot „Broud", statt Buch „Bouch", statt mein Lieber „mei Löiber", um wenigstens ein paar Beispiele anzuführen.

dalen, Burgunder usw., hatten im Laufe der Völkerwanderung die östlich der Elbe, ja der Saale gelegenen weiten Landflächen, die sie zu Tacitus' Zeiten in Besitz hatten, verlassen, um sich im Süden der Donau, der Alpen, der Pyrenäen eine neue Heimat zu gründen. In die freigewordenen Gebiete drangen die Slaven ein, die von den Deutschen zumeist Wenden genannt wurden. Im 5./6. Jahrhundert dürften sie das Land zwischen Elbe und Oder und, nach dem Abzug der Markomannen, Böhmen und Mähren besetzt haben. Die Slaven unsrer, der Nürnberger Gegend kamen aber nicht aus Böhmen, sondern vielmehr aus Thüringen her, vom Obermain, aus (dem heutigen) Oberfranken, wo sie im 6. und 7. Jahrhundert erschienen sein mögen. Es waren nicht Tschechen, sondern vielmehr Sorben (dasselbe Wort wie die stammverwandten Serben), die sich dort niederließen. Nach glaubwürdigen Nachrichten (s. unten) waren jene damals fast ganz von Wald bedeckten Gebiete fast menschenleer. So war es wohl mehr eine friedliche Einwanderung, die die Slaven weiter nach Süden, in die Täler der Regnitz, den Ebrach- Aisch- und Zenngrund hinunterführte. Lange blieben sie noch Heiden. Noch 846, in einer Urkunde Ludwigs des Deutschen, und dann 889, in einer Urkunde des Königs Arnulf[1]) wird von dem Slavenlande zwischen Main und Rednitz gesprochen. Dort, in dem Lande der Moinwinidi und der Ratanzwinidi, der Main- und Rednitzwenden, um diese zum Christentum zu bekehren, heißt es in diesen Urkunden, hätte schon Karl der Große vierzehn Kirchen gegründet. Leider werden diese nicht genannt, wir haben aber keinen Anlaß, sie in der Nürnberger Gegend zu suchen. Eine weitere Staffel zur Christianisierung und der wohl damit Hand in Hand gehenden Verdeutschung der Slaven bedeutete die Gründung des Bistums Bamberg durch Kaiser Heinrich II. im Jahre 1007. Bekanntlich widersetzte sich der Bischof Heinrich von Würzburg lange dieser Gründung. Um ihn umzustimmen, erinnerte ihn Bischof Arnulf (Arnold) von Halberstadt in einem langen Schreiben an die Worte, die jener selbst einmal zu ihm geäußert, als sie vor einem Jahre zusammen nach Bamberg ritten. Damals meinte der Würzburger, wenn der König dort ein Bistum errichten wolle, so könne er ihm (dem Würzburger) leicht etwas Besseres anstatt der dort abzutre-

---

[1]) Mon. Boica XXVIII 2, S. 40 u. S. 95.

tenden Gebiete geben. Denn diese würfen nur einen geringen Ertrag ab, das ganze Land sei fast nur Wald, Slaven wohnten dort, er selbst sei in jene menschenentlegenen Gegenden entweder gar nicht oder nur ganz selten gekommen. Und noch 1058 konstatierte eine Synode zu Bamberg, daß das gemeine Volk jenes (des Bamberger) Bistums größtenteils dem slavischen Stamme angehöre und heidnischen Bräuchen ergeben sei.

Das gemeine Volk, heißt es. Die Slaven waren eben von den Deutschen, wie das auch anderwärts geschah, in das Verhältnis von Hörigen und Unfreien herabgedrückt worden. Einen noch heute deutlich erkennbaren Niederschlag hat der slavische Volksteil in einer Anzahl Ortsnamen hinterlassen. Namentlich die Zusammensetzung mit „wind“ oder „winden“ wird im allgemeinen so gedeutet: Abtswind am Steigerwald, Dautenwinden an der Rezat, Winden an der Tauber, Etlaswind bei Gräfenberg, Wimpaßhof bei Roßstall, selbst Winn bei Altdorf, um nur einige Namen herauszugreifen. Es kann übrigens recht wohl gewesen sein, daß diese Ortsnamen nicht auf eine friedlich oder kriegerisch, jedenfalls nicht aus freien Stücken eingewanderte slavische Bevölkerung deuten, sondern daß sie vielmehr, wenigstens teilweise, von Kriegsgefangenen und zwangsweise dorthin verpflanzten Wenden oder Slaven den Namen tragen. Daß der bei den Slaven selber einheimische stolze Name Slave — er wird meist von Slava, der Ruhm, abgeleitet — in der latinisierten Form Sklave mit der Zeit, jedenfalls aber schon im Mittelalter allgemein für Knecht gebräuchlich wurde, darf uns unter diesen Umständen nicht wunder nehmen. Übrigens wäre es den Wenden mit der erzwungenen Ansiedelung nicht anders ergangen wie einem sehr vornehm erachteten, jedenfalls sich selbst für sehr vornehm haltenden, rein deutschen Stamme, den Sachsen — ich meine natürlich die Niedersachsen —, die im Gefolge ihrer langjährigen Kriege mit Karl dem Großen wiederholt in großen Scharen mit Weib und Kind von dem fränkischen Sieger in die verschiedenen Teile seines Reiches versetzt wurden, wie die Namen Sachsenhausen bei Frankfurt, Sachsen bei Ansbach, auch z. B. Roßstall, eigentlich Roßtal, das in alten Urkunden in der niederdeutschen Form Horsadal erscheint, hinlänglich beweisen.

Es fragt sich nun eben nur: kommen die Slaven auch für die Besiedelung unsrer Nürnberger Gegend in Betracht? Früher war

man allgemein der Ansicht. Der Deutsche sei faul gewesen, jedenfalls ein Herrenvolk, der Jagd, dem Trunk, überhaupt, wenns nicht Krieg gab, dem Müßiggang ergeben. Um das waldbestandene Land urbar zu machen, bedurfte es der fleißigen Hand des Slaven. Vornehmlich das Knoblauchsland, das dem Walde abgerungene Land nördlich der Pegnitz bis nach Erlangen hin, soll seine Kultur allein den Slaven verdanken. Namentlich der frühere hochverdiente Nürnberger Stadtarchivar Lochner ist ganz in dieser Anschauung befangen. Heute denken wir gerade umgekehrt, wenn man auch nicht so weit gehen darf, zu behaupten, der Deutsche allein ist fleißig und bringt den Boden in Kultur, der Slave läßt ihn verlottern. Lochner meint, daß der nürnbergische Städter den Bauer schon aus der nächsten Umgebung der Stadt immer als einen Stammfremden angesehen habe und noch damals, als Lochner schrieb (1845), so ansah.[1])

Nach meiner Meinung haben wir keine zwingenden Tatsachen, die dies beweisen. Zunächst die Ortsnamen! In dem Gebiet südlich der Erlanger Schwabach sind solche slavischen Ursprungs, wie es scheint, überhaupt nicht bezeugt. Freilich versucht hat man es vielfach, sie als slavisch zu erklären. Was sollte nicht alles slavisch sein, Mögeldorf, weil es so klingt wie der Müggelsee in der Mark, unser urdeutscher Paniersberg, Hummelstein, Muggenhof, Schmausenbuck usw. Hummelstein geht auf einen dortigen Besitzer Nikolaus Hummel (1484) zurück, der Schmausenbuck war der Buck, der Buckel, der Hügel eines gewissen Schmauss, eines reichen Nürnberger Bierbrauers Johann Schmauss, der 1670 dort den Wald erwarb und nach dem auch noch die Schmausengasse und die Schmausengartenstraße benannt sind. Lauf, das, wie das häufiger vorkommende Laufen, von dem raschen Gefälle des Flusses, hier also der Pegnitz, seinen Namen hat, sollte von slavisch Lubno gleich Laubwald herkommen. Am meisten hat es die Endung „itz" den Slavenfreunden angetan. Gritz z. B., der Waldteil am Schmausenbuck, wo der Turm steht, wurde als slav. grič gleich Hügel gedeutet. Es bedeutet wahrscheinlich einen niederen Tannenwald. Adlitz bei Erlangen kommt zuerst als Adloltz vor (1374) und heißt höchstwahrscheinlich so, weil es der Sitz eines gewissen Adalolt

[1]) G. W. K. Lochner, Nürnbergs Vorzeit u. Gegenwart, S. 17 ff. Nbg. 1845.

war. Das Grundwort „Hof“ oder „Reut“ oder was sonst ist verschwunden. Görbitz (Görwitz) erscheint 1146 als Gerwardersdorf. Natürlich kann man nicht alle Namensbedeutungen erklären, so z. B., wie schon bemerkt, auch die der Flüsse Rednitz und Pegnitz nicht, die aber wegen ihrer Endsilbe von halb gelehrten Dilettanten mit zum Teil lächerlichen Argumenten auch als slavisch angesprochen wurden. Die Endung „itz“ schreibt sich aber offenbar von nichts anderem her, als wenn man in der böhmischen Kanzlei Kostnitz für Konstanz zu schreiben pflegte. Die Parallele ist einleuchtend. Schrieb man ja doch auch Radenzgau ganz in Übereinstimmung mit Konstanz, Radantia wie Constantia. Die Form Regnitz begegnet übrigens erst im 17. Jahrhundert und ist wohl rein gelehrten Ursprungs. Noch sei bemerkt, daß Christoph Beck, dem wir eine sehr nützliche und lehrreiche, wenn auch noch vielfach zu vervollkommnende Schrift über die Ortsnamen des Pegnitztales (Nürnberg, 1909) verdanken — eine solche über die Ortsnamen der Fränkischen Schweiz war 1907 vorangegangen —, an einen gemeinindogermanischen Ursprung dieser Namen denkt. Er erinnert an Po, Padus, das an Pagenza, an Rhodanus, die Rhône, das an Radenza anklinge. Flußnamen seien ja immer besonders alt, doch lassen wir das auf sich beruhen.

Auch andere Eigentümlichkeiten der Nürnberger Gegend hat man als slavischen Ursprungs in Anspruch genommen. So z. B. die sog. „Wendenhäuser“ im Knoblauchsland, Häuser mit tief herabreichenden steilen Walmdächern und großer Tenne, wie man deren zwei noch heute in Großreuth hinter der Veste wahrnehmen kann. Gewiß stammen sie nicht aus der Slavenzeit, denn kaum wird ein Haus dort die Markgrafenkriege oder auch nur den Dreißigjährigen Krieg überdauert haben, aber ihr Typus könnte doch ein slavischer sein. Heinrich Heerwagen, Hauptkonservator am Germanischen Museum, der sich mit dieser Frage eingehend beschäftigt hat, erklärt die Häuser, die übrigens im Volksmund öfter die Schwedenhäuser als die Wendenhäuser genannt werden, für eine Übergangsform des fränkischen Hauses. Auch die Dorfanlage im Knoblauchsland sei nichts typisch slavisches, ebensowenig die dortige Flureinteilung. Die schon in den dreißiger Jahren fast erloschene, aber heute noch in Neunhof erhaltene sog. wendische Tracht in der Pfarrei Poppenreuth und Umgegend wird von Mummenhoff und

Heerwagen für eine aus älterer Zeit herübergekommene deutsche Tracht erklärt, die bis ins 16. Jahrhundert zurückginge. An dieser Tracht hätten eben die konservativen Bauern so lange festgehalten. Was man Volkstracht nennt, wird ja jetzt überhaupt meist als eine sozusagen in der Abgeschlossenheit des Landes versteinerte ehemalige Mode erklärt. Immerhin möchte ich doch an das eigentümliche Kopftuch der Bäuerinnen erinnern, das doch vielleicht mit dem noch heute gebräuchlichen meist bunten in der Fränkischen Schweiz und mit dem meist dunkel gehaltenen in dem protestantischen Oberfranken in der Gegend von Bayreuth verwandt ist. Zwischen diesen Kopftüchern und dem bei den Wenden des Spreewalds und dann wieder bei den Slovenen in Krain gebräuchlichen Kopftuch aber hat der schon genannte Christoph Beck interessante Vergleiche gezogen. Am meisten hätte man vielleicht noch erreichen können mit einer gründlichen anthropologischen Untersuchung der Bewohner unsrer Umgegend. Ob es heute dazu nicht bereits zu spät ist? Nur muß man sich natürlich vor der schematischen Auffassung hüten, als ob der brünette Typus auf slavischen, der blonde auf deutschen Ursprung hinweise. Wer die Weißrussen kennt oder die Masuren, wie ich von meiner ostpreußischen Heimat her, der weiß, daß in manchen slavischen Ländern viel mehr Blonde als Schwarzhaarige leben. Und gerade in Bayern sind doch fast mehr Dunkle als Blonde zu Hause. Auch mit der Kurzköpfigkeit, die man den Slaven gern zuschreibt, wird man nicht viel anfangen können. Gerade bei den Bayern herrscht die Kurzköpfigkeit vor. Noch schwieriger ist wohl die Frage zu lösen, ob denn nicht in den Sitten gewisse slavische Eigentümlichkeiten vorherrschen. Ich glaube kaum. Der Slave ist, wenn er nicht von außen her getrieben oder sonst aufgeregt wird, im allgemeinen träumerisch, passiv, indolent. Kann man dies von den Nürnbergern oder auch nur von den Bauern unsrer Umgegend sagen? Gewiß nicht. Daß die Knoblauchsbauern nicht gerade sehr sauber sind, wenigstens nicht so reinlich wie etwa die Schwaben, aber auch noch nicht einmal so wie die Oberbayern, das kann auch andere Gründe haben, Armut, schwere Lebensschicksale infolge der vielen Kriege. Allerdings herrscht das ganze Pegnitztal hinauf bis ins Oberpfälzische hinein keine allzugroße Reinlichkeit bei den Bauern, und dort, in der Oberpfalz, glaubt man es doch vielfach mit slavischen Einflüssen zu tun zu haben.

Immerhin, von dem slavischen Einschlag in der Bevölkerung Nürnbergs und seiner nächsten Umgebung sehen wir wohl besser ab, weil wir ihn absolut nicht nachweisen können.[1]) Welches Stammes sind denn aber wohl sonst die Nürnberger?

Nun Franken natürlich, pflegt die Antwort zu lauten. Nürnberg ist doch eine fränkische Stadt, die größte und angesehenste des bayrischen Kreises Mittelfranken. Der schon genannte frühere Nürnberger Stadtarchivar Lochner behauptet, daß sich die Franken, wenn sie in Nürnberg einwandern, den Nürnberger Dialekt am leichtesten aneignen, was bei den Bayern und Sachsen nur schwer, bei den Schwaben schlechterdings unmöglich sei. Früher rechnete man Nürnberg, ohne sich weiter Gedanken zu machen, stets zu Franken.

Allein so einfach liegt die Sache doch nicht. Unsre besten Sprachkenner rechnen das Nürnbergische zum Oberpfälzischen — und die Oberpfälzer gelten doch in der Hauptsache als Bayern. Der leider so früh verstorbene August Gebhardt — er war Professor in Erlangen — behauptet in seiner 1907 erschienenen „Grammatik der Nürnberger Mundart“, daß die Unterpegnitzmundart, zu der er das Nürnbergische rechnet, sich die Pegnitz aufwärts schrittweise dem Oberpfälzischen immer mehr anschließe, so daß heutzutage nach Osten zu von einer Mundartgrenze keine Rede mehr sein könne, während die Grenze der Unterpegnitzmundart gegen das Ostfränkische, also schon gegen Fürth, Wendelstein, Schwabach, Erlangen ziemlich deutlich erkennbar sei. Persönlich hat derselbe Sprachforscher, übrigens übereinstimmend mit ältereren Germanisten, Fentsch, Weinhold u. a., mir gegenüber das „Nürnbergerische“, wie der Nürnberger seine Mundart nennt, als „den letzten Ausläufer des oberpfälzischen Dialekts Sulzbachischer Färbung“ bezeichnet. Zu Grübels, des Nürnberger Lokaldichters, Zeiten, also vor etwas mehr als hundert Jahren, hätten die Nürnberger noch weit ausgeprägter oberpfälzisch bzw. bayrisch gesprochen.

---

[1]) Für die Slavenfrage vgl. vor allem Mummenhoff, Geschichtliches über Nürnbergs Umgegend, in der Festschrift z. 32. Wanderversammlung bayer. Landwirte, S. 1 ff., Nbg. 1895, und desselben Nürnbergs Ursprung u. Alter, S. 31 ff., Nbg. 1908. Ferner den Bericht über einen Vortrag von Heinr. Heerwagen, „Slaven in Nürnberg?“, im Jahresbericht über das Jahr 1904 des Vereins f. Gesch. d. St. Nbg., S. 6ff., sowie Beck, a. a. O., S. 19ff. und Armin Seidl, das Regnitztal, S. 66ff. u. S. 93ff., Erl. 1901.

Mit diesen sprachlichen Beobachtungen stimmen nun auch einige der ältesten urkundlichen Belege überein, die für unsere Gegend überhaupt in Betracht kommen. Allen voran eine Schenkungsurkunde Kaiser Heinrichs II. vom 13. Nov. 1021 an das Bistum Bamberg, die die zu dem am gleichen Tage verschenkten Königshof Herzogenaurach — westlich der Rednitz, etwa 1 1/2 Stunden Weges von Erlangen — gehörigen „Pertinenzien“ aufführt. Der Wald zwischen der Pegnitz und der Schwabach (das ist das Flüßchen, an dem Erlangen liegt) und eine Anzahl darin bzw. an seinen Rändern gelegener Dörfer werden in dieser Urkunde als „den bayrischen Gesetzen untertan“ (Bavaricis legibus subdita) bezeichnet. Die Dörfer sind die heute noch bestehenden Gründlach (Crintilaha), Walkersbrunn (Waltgeresbrunnun), Eltersdorf (Altrihesdorf) und Herpersdorf bei Lauf (Heribrehtesdorf).[1]) Fast noch wichtiger ist eine Aufzeichnung von 1064/65 über die Reichnisse, die die Königshöfe in Sachsen, Franken, Bayern usw. an die königliche Tafel zu leisten hatten.[2]) Darin werden der Hof zu Nürnberg und das Castrum Nürnberg[3]) als „curiae de Bawaria“, als in Bayern gelegene Höfe bezeichnet.

Bekanntlich haftete das Recht nach altgermanischer Rechtsauffassung an der Person. Wir werden also annehmen müssen, daß die in Dörfern mit bayrischem Recht wohnenden Landleute auch Bayern waren bzw. daß sie aus Bayern zugezogen waren, wobei wir die Oberpfalz als zu Bayern gehörig ansehen. So gut wie die Kolonisten des Reichswalds könnten nun auch die ersten Ansiedler der Stätte, die 1050 zum erstenmal als Nürnberg erscheint, aus bayrisch sprechenden Landesteilen, vermutlich eben aus der Oberpfalz hergekommen sein.

---

[1]) Mon. Boica, XXVIII, 2, nr. 309 und 311. Auch Herzogenaurach darf man wohl mit Beck, Ortsnamen des Pegnitztales, S. 14, als nach einem Bayernherzog benannt annehmen, obgleich es schon im Rangau liegt.

[2]) Mon. Germ. hist. Legum Sectio IV: Constitutiones etc. Tom. I p. 648.

[3]) Daß hier der Hof und das Castrum, also doch wohl die Burg Nürnberg unterschieden werden, wäre — vgl. Mummenhoff, Nürnbergs Ursprung und Alter (Nbg. 1908), S. 126 — nicht so auffallend, als vielmehr der Umstand, daß gerade die Burg das mehr als dreifache, nämlich 7 servitia, der Reichnisse des Hofes, 2 servitia, zu leisten hatte. Man hätte das Umgekehrte erwartet.

Aber wann ist das geschehen? Hat Kaiser Heinrich II. selbst dafür gesorgt, die damals vermutlich fast von lauter Wald bedeckte, jedenfalls nur erst spärlich besiedelte Landschaft zwischen Pegnitz und Erlanger Schwabach mit bayrischen Kolonisten zu bevölkern? Dies erscheint mir zweifelhaft. Allerdings, eine gewisse Kolonisationstätigkeit durch oder unter Heinrich II. in jenen Gegenden dürfen wir wohl annehmen. Am 6. Juli 1008 verschenkt der Kaiser Machendorf (Amtsgericht Parsberg in der Oberpfalz) und — in einer anderen Urkunde desselben Tages — Velden, Runbach und Kemnath, am 2. Juli 1010 Förrenbach, Hersbruck, Vorra, Krumbach (heute werden Ober- und Unterkrumbach unterschieden), Schnaittach, Rüsselbach und Ittling an das Bistum Bamberg. In allen drei Urkunden wird bemerkt, daß die Schenkung dieser Orte, die übrigens alle als im Nordgau und in der Grafschaft des Grafen Heinrich gelegen bezeichnet werden, erfolge „una cum . . . servis et ancillis de quocunque alio nostri juris loco oriundis et inibi modo habitantibus“. Die Stelle gibt nun freilich verschiedene Rätsel auf. Warum werden nur die eben erst (modo) dort wohnenden Unfreien verschenkt? Warum nicht auch die von altersher dort ansässigen unfreien oder mehr oder weniger abhängigen und zinspflichtigen Kolonen? Waren diese nicht des Kaisers, „nostri juris“? Nun, wie dem sei, jedenfalls ersehen wir aus den Urkunden, daß neuerdings unter Kaiser Heinrich II. Unfreie, vermutlich aus Bayern, in jene Gegenden unweit östlich von Nürnberg verpflanzt worden sind. Warum also nicht auch in das Gebiet nördlich von Nürnberg, ja auf dessen Stätte selbst? Heinrich verfolgte mit der Gründung des Bistums Bamberg ausgesprochenermaßen die Christianisierung der dort wohnenden Slaven[1]), warum nicht auch ihre Germanisierung? Und so könnte gerade die Besiedelung jener Waldgegend durch den Kaiser mit Bayern zum Schutz und zum Kampfe gegen die Slaven erfolgt sein. Daher jetzt der Sebalder Wald und die dort gegründeten Dörfer „Bavaricis legibus subdita!“

Dem steht nun aber entgegen, daß das Itinerar Heinrichs II. kein besonderes Interesse gerade an unserer Gegend wahrnehmen läßt und daß in der (zweiten) Urkunde von 1021 von der Zugehörig-

[1]) Vgl. namentlich das Zitat aus der Akte der Frankfurter Synode vom 1. November 1007 bei Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II., Bd. II, S. 42 Anm. 3.

keit der genannten Ortschaften zu der curtis Uraha, dem Königshof Herzogenaurach, als von etwas Hergebrachtem gesprochen wird. Ja, noch mehr, in einer undatierten Urkunde Eberhards, des ersten Bamberger Bischofs, die zwischen 1024 und 1040 fallen muß, heißt es, daß die an das Bistum Bamberg gefallenen Güter (Herzogen-) Aurach und (Langen-) Zenn dem Kaiser Heinrich von einem — schwer zu deutenden — Grafen Konrad verliehen worden wären, und daß er, der Kaiser, sie darauf an Bamberg verliehen hätte.[1]) Heinrich dürfte sich also kaum sehr lange am eignen Besitz des Hofes Herzogenaurach und seiner Pertinenzien erfreut haben. So ist es auch unwahrscheinlich, daß er bayrische Kolonisten dorthin gelockt hat. Diese scheinen sich vielmehr damals hauptsächlich ins Egerland und in die Gebiete des Böhmerwalds gewendet zu haben.[2]) Die Markgrafen im Nordgau und die dort angesessenen Geschlechter und Ministerialen hatten hier wohl größere Verdienste als die Kaiser, wenn auch z. B. Kaiser Heinrich III. mit Bewußtsein die Kolonisation gegen die Böhmen, d. h. die Tschechen, gefördert hat.[3]) In etwas ruhigeren Zeiten gingen auch dort die Klöster (Waldsassen!) mit der Kolonisation voran. Wer das Deutschtum fördern wollte, gründete und bereicherte Bistümer und Klöster. Noch im Jahre 1127 galt die Gründung des Zisterzienserklosters Ebrach als ein Akt der Mission gegen den noch immer ringsum wuchernden Götzendienst der Slaven (vgl. oben S. 190).[4])

Vorläufig, ehe nicht irgendein neuer Fund meine Annahme widerlegt, möchte ich glauben, daß die bayrische Besiedelung unserer Gegend schon viel früher, schon in den Tagen der Agilolfinger stattgefunden hat. Wir erinnern uns an das, was oben über den Nordgau gesagt ist. Seine ganz genauen Grenzen kennen wir nicht, jedenfalls aber gehörte das Land um Nürnberg dazu, also das später auch politisch nürnbergische Territorium zwischen den

---

[1]) Lang, Regesta Circuli Rezatensis, Sectio I, Norimb. 1837, S. 25; Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II., Bd. II, S. 27; vor allem jetzt Mummenhoff, Nürnbergs Ursprung und Alter, S. 102 ff., wo die Urkunde auch abgedruckt ist. Der Bischof verlieh damals die beiden Güter, wenn auch nur vorübergehend, an das Domkapitel Bamberg.

[2]) Mich. Doeberl, Die Markgrafschaft und die Markgrafen auf dem bayerischen Nordgau, Progr. Münch. 1894, S. 46. Vgl. ebd. S. 44.

[3]) Hirsch, a. a. O. S. 32 und Steindorff, Heinrich III., Bd. II, S. 347.

[4]) Hirsch, ebd.

drei Grenzwassern, wie man später sagte, der Rednitz im Westen, der Erlanger Schwabach im Norden und der Schwarzach im Süden — die Pegnitz fließt ziemlich im gleichen Abstande von diesen Flüßchen, in der Mitte zwischen und parallel mit ihnen, in die Rednitz. Fürth wird im Jahre 1007 bei seiner Schenkung an die Kanoniker des Bistums Bamberg als in pago Nortgouwe gelegen bezeichnet. Der Graf Heinrich, in dessen Grafschaft der Wald und die oftgenannten Dörfer laut der zweiten Urkunde von 1021 liegen sollen, ist offenbar identisch mit einem auch sonst im Nordgau als Graf bezeugten Träger des gleichen Namens. Dieser Nordgau war zwar damals politisch von dem Herzogtum Bayern getrennt. Er war dies überhaupt öfters während seines Bestehens als eines mehr oder weniger klar vorgestellten politischen bzw. geographischen Gebildes. Schon 744 bei dem Friedensschluß zwischen Pippin und dem Herzog Odilo (Oatilo) von Bayern wurde wahrscheinlich der westliche Teil der bayrischen Landstriche nördlich der Donau, das ist der westliche Nordgau, von dem alten Herzogtum getrennt und mit Ostfranken — als welches wir damals ein Gebiet westlich der Rednitz zu verstehen haben — vereinigt. Wohl um das politisch abgelöste Gebiet auch kirchlich vom Stammlande zu sondern, wurde damals das Bistum Eichstätt gegründet, dem von der bayrischen Diözese Regensburg die westlichen Striche des Nordgaus (von der schwäbischen Diözese Augsburg das Sualafeld) zugewiesen wurden.[1]) Wahrscheinlich unter Karl dem Großen traten diese westlichen Striche aber wieder in Verbindung mit dem ganzen Nordgau. Karl scheint diesen als ein politisches Ganzes angesehen zu haben. Nahm er doch die Höfe Ingolstadt und Lauterhofen — letzteres westlich von Amberg, aber noch im westlichen Teil des Nordgaus —, die er vor Zeiten an Tassilo verliehen hatte, durch die Teilungsurkunde von 806 eigens wieder zum Nordgau zurück. Bei dieser Teilung bestimmte er für den Fall seines Todes den Nordgau, der — zum wenigsten der östliche Teil davon — unter ihm als böhmische Mark erscheint, für seinen früh gestorbenen Sohn Karl († 811). Es ist aber bezeichnend, daß er in der Teilungsurkunde als ein Teil Bayerns bezeichnet wird.[2]) Um so mehr ge-

[1]) Riezler, Gesch. Baierns, I, S. 82 und 104.

[2]) Partem Baioariae, quae dicitur Northgow, s. Capitularia regum Francorum, Tom. I, p. 127 in Mon. Germ. hist. Legum Sectio II.

hörte der Nordgau (nach Riezler, Gesch. Baierns I, S. 334 Anm. und Doeberl, S. 3) sicher seit Ludwigs des Deutschen Zeiten auch politisch zu Bayern. Es begegnen uns nun im Laufe des 9. Jahrhunderts verschiedene Markgrafen im Nordgau, zuletzt der 907 gefallene Markgraf der Ostmark, Luitpold. Nach dessen Tode wurde sein tatkräftiger Sohn, der Bayernherzog Arnulf († 937), den die von ihm in ihren übermäßigen Besitztiteln geschmälerte Klostergeistlichkeit den Bösen genannt hat, Herr der böhmischen Mark. Nach Arnulfs Tode wurde die Markgrafschaft zwar nicht aus dem bayrischen Herzogtumsverbande ausgeschieden, wohl aber der unmittelbaren Verwaltung des Herzogs entzogen und an einen Grafen Berthold aus der jüngeren Linie der Babenberger übertragen.[1] Ihm folgte 980 sein Sohn Heinrich, gewöhnlich von Schweinfurt genannt, dem aber von Kaiser Heinrich II., gegen den er sich empört hatte, sein Amt als Markgraf im Nordgau genommen wurde. Wenn es ihm auch später, wie es scheint, teilweise wieder zurückgegeben wurde, so finden wir doch seitdem mehrere Grafen in dem nun zerstückelten Nordgau, auf deren Machtbereich näher einzugehen hier nicht unsere Sache ist.

Rübel möchte auf die karolingische Zeit die Entstehung des meisten Königsguts im Nordgau — und so auch des Reichswalds und Nürnbergs selbst als Reichsguts — zurückführen. Als Tassilo 788 abgesetzt wurde, wäre Karl der Große in den ehemals herzoglichen Besitz eingerückt.[2] Riezler (I 178) und Doeberl (Entwicklungsgesch. Bayerns I[3] 81) behaupten dies letztere auch, nach ihnen (Riezler I 337, Doeberl I[3] 117) wurde aber das alte karolingische Königsgut wahrscheinlich 938 (also nach Herzog Arnulfs Tode) aus dem herzoglichen Besitztum als Reichsgut ausgesondert, ein bayrischer Domanialbesitz der Krone hieraus wieder erneuert. Das Königsgut hat jedenfalls wenigstens teilweise seinen Herrn wiederholt gewechselt. So wissen

[1]) Dies geschah also nicht erst, wie man früher annahm, im Jahre 976, vgl. Doeberl, S. 7 f. Der Nordgau war vor allem auch ein Schutzpanzer gegen die Slaven für das Herzogtum Franken, das Kernstück des deutschen Königtums, vgl. Bernh. Schmeidler, Die Stellung Frankens im Gefüge des alten Deutschen Reichs in der Unterhaltungsbeilage des Fränk. Kuriers vom 25. Jan. 1925 (6. Jahrg. Nr. 5).

[2]) Karl Rübel, Die Franken, S. 75 und 79 Anm. 4. Nach Rübel wäre überhaupt der fränkische bzw. karolingische Einfluß im Nordgau ein sehr starker gewesen.

wir ja schon, daß Heinrich II. den zu dem Hofe Herzogenaurach gehörenden Sebalder Wald erst von einem sonst unbekannten Grafen Konrad geliehen erhielt (oben S. 197). War er nach Rübel unter Karl dem Großen Reichsgut, so muß er in den mehr als zweihundert Jahren der Zwischenzeit wieder von der Krone abgekommen sein. Die Witwe Herzog Bertholds von Bayern, Biletrud (Wiltrud), die Gründerin von Kloster Bergen, erhielt 976 aus dem königlichen Fiskus ihr Witwengut im Sualafeld, Nordgau und Solenzgau zurück (Riezler I, 365 nach Mon. Boica XXXI 1, S. 230), nachdem ihr vorher, weil sie sich in den Jahren 953 bis 955 dem Aufstand der Luitpoldinger angeschlossen hatte, diese Güter entzogen worden waren. Gerade diese Frage des Königsguts im Nordgau bedarf noch sehr der Klärung.

Das eine steht fest, der Nordgau hat sicher vor Pippin und Karl dem Großen und dann wieder etwa von Ludwig dem Deutschen bis wenigstens 976, also zuerst mehrere Jahrhunderte und dann wieder über hundert Jahre lang politisch zu Bayern gehört. Mehr noch, er wurde auch in der Zwischenzeit, man kann sagen, im ganzen früheren Mittelalter zu Bayern gerechnet. Das muß doch vor allem in der Stammesart seiner Bewohner begründet gewesen sein. Und so wundern wir uns nicht, daß der im ganzen Nordgau vorherrschende Dialekt immer das Oberpfälzische war und bis auf den heutigen Tag geblieben ist.[1])

Demnach wären also auch die Nürnberger von Hause aus Bayern? So ganz will einem das nicht eingehen. Ist ja doch Nürnberg schon im späteren Mittelalter durchaus zu Franken gerechnet und als dessen Hauptstadt gepriesen worden.[2]) Wie ist das nun zu vereinigen?

Mummenhoff, dem wir gerade über die älteste Zeit, über die Entstehung und das Wachsen Nürnbergs, wertvolle Arbeiten verdan-

---

[1]) Allerdings nur der vorherrschende. Andererseits mag früher das Bayrische bzw. Oberpfälzische noch über die Grenzen des Nordgaus hinausgereicht haben. Wolfram von Eschenbach, der, wie die neueste Forschung wohl einwandfrei festgestellt hat, in Wolframseschenbach bei Ansbach zu Hause ist, bezeichnet sich bekanntlich als einen Bayern. Heutzutage wird in jener Gegend doch nur rein fränkisch gesprochen.

[2]) Vgl. z. B. Fabri, Tractatus de civitate Ulmensi (1488) in Bibl. d. Lit. Vereins in Stuttgart nr. 186, S. 121: Habet enim Franconia Nürembergam tanquam suum fonticum, i. e. Fondaco (Kaufhaus).

ken, nennt Nürnberg eine bayrische Siedelung.[1]) Ich möchte diesen Satz einschränken, indem ich sage, es war eine Siedelung im Bayerlande. Die Gründung aber auch schon eines Königshofs möchte ich unbedingt auf die fränkischen Kaiser, Konrad II. oder Heinrich III., zurückführen. Heinrich II. hatte offenbar gar keine Veranlassung dazu, in dieser Gegend ein wirtschaftliches Zentrum für seine Königsgüter zu schaffen. Er schenkte diese ja fast alle her, Fürth, Forchheim, den Sebalder Wald, Velden, Hersbruck, Schnaittach und was der Orte mehr sind. Seine Lieblingsschöpfung, das Bistum Bamberg, auszustatten, ging ihm vor allem, mag er dabei lediglich seinen frommen Gefühlen oder auch der Staatsklugheit gefolgt sein, die ihm in den geistlichen Gewalten treuere Stützen seiner Herrschaft versprach als in den ewig sich empörenden weltlichen Großen. Ganz anders der Salier Konrad II. Er war sparsam mit dem Königsgut. Er hat nach seinem Biographen Breßlau[2]) während der Dauer seiner ganzen Regierung nicht so viel Land verschenkt wie Heinrich II. allein an die Bistümer Bamberg und Paderborn. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger hat er das Reichsgut in Bayern stark gemehrt. Namentlich sein unbotmäßiger Stiefsohn, Herzog Ernst II. von Schwaben, mußte zur Sühne seines Abfalls 1028 bedeutende Teile seines väterlichen Erbguts — er gehörte zu der Verwandtschaft der jüngeren Babenberger — an die Krone abtreten. Dazu gehörte unter anderem ein großer Güterkomplex bei dem Hofe Weißenburg, der späteren Reichsstadt, zum Unterschied von Weißenburg im Elsaß „am Sand" oder „am Nordgau" geheißen. Doch noch mehr. „Ich wage die Vermutung", schreibt Breßlau, „daß die Abtretungen Ernsts sich nicht auf Weißenburg beschränkten, daß der ganze große Komplex von Reichsgut, der später zu Nürnberg gehörte, und dieser Ort selbst unter ihnen begriffen waren." Das ist wohl zu viel gesagt und wird sich jedenfalls kaum beweisen lassen. Vor allem bezweifle ich, daß Nürnberg 1028 schon bestanden hat. Kaiser Konrad II. kommt zweimal in jene Gegend, er hat in dem nahen, eine gute Stunde das Pegnitztal aufwärts gelegenen Mögeldorf — das, heute in Nürnberg eingemeindet, noch vor kurzem ein selbständiges Dorf war — zwei Urkunden ausgestellt, 1025 und 1030. Ist es wohl anzunehmen, daß, wenn Nürnberg damals schon

[1]) Mitteilungen d. V. f. Gesch. d. Stdt. Nbg. 25. Heft, S. 265.
[2]) Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II., Bd. II, S. 354—359.

bestanden hätte, ob als Königshof (villa oder praedium) oder als Burg, ist gleichgültig, er die kleine Mühe gescheut haben würde, seinen Gaul auch noch bis zu dieser ihn gewiß gastlich aufzunehmen bereiten Stätte zu lenken? Dagegen ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Kaiser Konrad gerade den steil aus der Pegnitzniederung, vielleicht auch noch aus dichtem Walde hervorragenden Sandsteinfelsen für geeignet hielt, auf ihm eine Burg zu erbauen oder, was wohl das erste war, auf ihm oder in seinem Schutze einen Königshof zu begründen. Gehörte der Wald Sebaldi noch nicht dazu, so doch wenigstens der Lorenzer Wald, der Wald auf der Südseite der Pegnitz[1]), und wesentlich für die Einnahmen aus den Erträgen des späteren Nürnberger Reichswalds, namentlich aus der „Zeidelweide", der Gewinnung von Honig und Wachs aus den „Beuten" der wilden Bienen, ist der Nürnberger Königshof gegründet worden. Zugleich aber befestigte der König durch die Gründung Nürnbergs auch seine Macht in dem das Kernland des Reiches, Franken, schützenden Nordgau (s. oben S. 199 Anm. 1). Noch der alte Zedler schreibt (Universallexikon, 24. Bd., 1740, Sp. 1275), daß Nürnberg von den meisten als die Hauptstadt des Nordgaus angenommen werde.

Noch eifriger, das wissen wir sicher, hat für das Königsgut in unserer Gegend der Nachfolger Konrads II., Heinrich III., gesorgt. Schon daß er dem durch Heinrich II. bambergisch gewordenen Fürth den Markt wegnahm und nach Nürnberg verlegte — erst Heinrich IV. gab ihn wieder an Fürth zurück (1062) — liegt in dieser Richtung. Fürth war dem Kaiser gleichgültig geworden, das junge auf Reichsgut erwachsende Nürnberg galt es zu stärken. Es sei hier übrigens bemerkt, daß die Verschenkung an Bamberg für Fürth verhängnisvoll geworden ist. An und für sich war seine geographische Lage entschieden günstiger als die von Nürnberg. Die Nord- und Südwege kreuzen sich hier viel besser mit den west-östlich gerichteten Wegen, man brauchte z. B., wenn man nach Süden wollte, nicht erst eine Stunde Weges das Pegnitztal hinaufzugehen bis Nürnberg, sondern konnte im Rednitztal einfach weiter wandern. Allerdings hat Nürnberg vor Fürth den Vorteil eines zu einer Höhen-

[1]) Die dort vorkommenden Namen Königsbruck, Königsweiher, Königshof usw. liegt es nahe auf altes Königsgut zu deuten, vgl. Mummenhoff in den Mitt. d. V. f. Gesch. d. Stdt. Nbg. 19. Heft, S. 168.

burg vortrefflich geeigneten Berges voraus. Dasselbe, was für Fürth gilt etwa auch für Forchheim. Die das Reich und das Königstum bewußt stärkende Politik Heinrichs III. zeigt sich sehr anschaulich in der Tatsache, daß dieser Kaiser dem Bistum Bamberg das alte Königsgut Forchheim mit einer Unmenge von Eigengütern (praedia) entzog, was nachher sein Sohn Heinrich IV. in dem schon genannten Jahre 1062 auf vielfache Fürbitte hin wieder rückgängig machte.[1]) Nicht ganz unmöglich, daß damals schon der Wald Sebaldi wieder unter des Reiches Obhut zurückkehrte. Allerdings ist er als in der Gewalt des Reiches wohl erst 1146 bezeugt, und es gab ja dazwischen Gelegenheiten genug, diesen wertvollen Besitz dem Bistum oder vielmehr dem Domkapitel Bamberg, dem der Wald durch Bischof Eberhard zuletzt zugewendet worden war (oben S. 197 Anm. 1), wieder zu entfremden.[2])

Für unsere Erwägungen kommt wesentlich nur das Eine in Betracht, daß vermutlich schon Konrad II., sicher aber Heinrich III. sich für Nürnberg lebhaft interessierten, wie ja auch der letztere wiederholt daselbst Hof hielt (1050 und 1051). Konnte er schon 1050 die Großen Bayerns in fundo suo[3]) Nürnberg, wie es in den Annales Altahenses heißt, versammeln, so dürften doch schon damals die Burg, der Hof, ja wohl gar die Stadt Nürnberg bestanden haben und nicht allzuklein gewesen sein.

Also Nürnberg nun doch eine fränkische Gründung? Ja, auch nein. Es war nach meiner Auffassung eine Gründung der ersten fränkischen Kaiser, die nun wohl fränkische Beamte dort einsetzten, in deren Gefolge wieder weiterhin aus Franken, vielleicht sogar vom Rhein — denn die Salier waren ja ursprünglich Rheinfranken — ein lebhafter Zuzug stattgefunden haben mag. Aber die Hauptmasse der Besiedler und namentlich des niederen Volkes kam offenbar aus Bayern, sagen wir genauer, aus dem bayrischen Nordgau, aus der Oberpfalz. Dies lassen die geographischen und wirtschaftlichen Verhältnisse vermuten, es wird uns vor allem bestätigt durch den oberpfälzischen Dialekt noch der heutigen Nürnberger. Man darf auch nicht einwenden, daß die Gegend um Nürnberg

[1]) Ussermann, Episcopatus Bambergensis, Codex probationum nr. 36.
[2]) Mon. Boica 29, 1, S. 289 (nr. 475).
[3]) Aus diesem Ausdruck braucht freilich nicht mit Giesebrecht auf ein Hausgut der Salier geschlossen zu werden.

damals noch fast menschenleer gewesen sei. Ich zähle doch an die dreißig Orte im Pegnitzgebiet, die alle als älter oder doch als ungefähr gleichzeitig mit der ersten Erwähnung Nürnbergs — 1050 — anzusetzen sind. Es besteht kaum ein Zweifel, daß noch viel mehr Orte, die damals nicht genannt sind, bestanden haben. Im Reichswald bestanden sicher schon eine Menge Zeidelgüter, das schließen wir aus der ersten Erwähnung des Wortes „Zeidelweide" in der Urkunde des Bischofs von Bamberg, die nicht später fallen kann als 1040.[1]) Poppenreuth im Knoblauchsland war die Mutterkirche von St. Sebald. Es dürfte danach wohl sicher älter sein als die Verlegung des Marktes nach Nürnberg durch Heinrich III., denn ein Markt ohne Kirche wäre damals undenkbar gewesen. Und ganz in der Nähe von Nürnberg, in und um Hersbruck, wurden 976 von Wiltrud, der Witwe des Bayernherzogs Berthold, nicht weniger als 264 Güter (mansus) dem Kloster Bergen bei Neuburg gestiftet.

Poppenreuth und die vielen Orte auf — reut in der nächsten Umgebung Nürnbergs lassen nach Beck auf fränkische Gründung schließen. Bayrisch hätten sie auf — ried endigen müssen. Ich kann dies nicht nachprüfen, aber jedenfalls steht wohl nichts im Wege, daß sich hier herum auch Franken mehr oder weniger geschlossen angesiedelt haben. Einigen Aufschluß darüber würde wohl auch heute noch die am Ort gesprochene Mundart gewähren. Daß Fürth und Erlangen nach August Gebhardt fränkisch sprechen, sei in diesem Zusammenhange nochmals hervorgehoben. Aber auch schon in den ganz alten Zeiten hat man den zunehmenden Einfluß des Fränkischen in unsern Gegenden erkannt und auch wohl gefördert. Wie wäre es sonst möglich, daß derselbe Landstrich im Nordgau, der 1021 nach bayrischen Gesetzen leben sollte, das Land also zwischen Pegnitz und Erlanger Schwabach, in der Urkunde Bischof Eberhards von etwa 1040 als in terra et terminis Francorum — und zwar wird dies zweimal betont — gelegen bezeichnet wird? Kein Zweifel, der Einfluß des fränkischen Elements wurde durch die fränkischen Herrscher, die oft hier Hof hielten, die um Nürn-

[1]) Wenn sich nicht vielleicht schon die „Zeidelweide" einer Urkunde Heinrichs II. vom Jahre 1002 (Mon. Germ. hist., Diplomata regum, Tom. III nr. 3), worin bei der Schenkung an eine Würzburger Kirche auch des „forestum pertinens ad Uraha" gedacht wird, auf den Sebalder Wald bezieht. Aber Heinrich erwarb doch erst vom Grafen Konrad das Gut Herzogenaurach, s. oben S. 197.

berg kämpften, wie Heinrich IV. und sein Sohn, der spätere Heinrich V., ganz bedeutend gestärkt.

Von 1030 bis 1038 gehörte Nürnberg dann auch wieder einem bayrischen Herzog, Heinrich dem Stolzen, der freilich von Hause aus Welfe, also schwäbischen Geschlechts war. Von 1038 aber bis zum Interregnum hatten hier die Staufer die unbestrittene Herrschaft. Damals war aber wohl das Volkstum schon zu fest begründet, als daß es sich etwa von den Schwaben irgendwie stärker hätte beeinflussen lassen können.

Wichtiger wäre gewesen, wenn zu irgendwelchen Zeiten ein starker, sehr mächtiger Zufluß andersstämmiger Art stattgefunden hätte. Er ist nicht erfolgt. Die Barchentweber am Schwabenberg, die 1488 von Augsburg herkamen und auf dem alten Stadtgraben einer früheren Stadtbefestigung ihre noch heute stehenden niedlichen Häuslein in den Sieben Zeilen erbauten, waren zu schwach, als daß sie den Nürnbergern auf die Dauer mehr als ein paar Ausdrücke hätten schenken können. Die Bürgerbücher oder Bürgeraufnahmebücher aber, die, von 1302 ab uns bekannt, aus finanztechnischen Gründen in Nürnberg geführt wurden, lassen, wenn sie auch den Herkunftsort der neu aufgenommenen Bürger sehr häufig vermissen lassen, und zwar merkwürdigerweise in der älteren Zeit viel weniger als später im 15. und gar erst im 16., ja auch noch im 17. Jahrhundert, die Bürgerbücher lassen, wie ich mich selbst durch Einsichtnahme in sie überzeugt habe, keine Bevorzugung irgendeiner Gegend, aus der ein vorwiegender Zuzug stattgefunden hätte, erkennen. Von überallher kommt man nach Nürnberg, aus Mainfranken, aus der Oberpfalz und von Böhmen her, aus Schwaben, am wenigsten allerdings aus Altbayern. Noch heute gehen die altbayrischen Beamten nicht gern zu ständigem Aufenthalt über die Donau.

Durch den bayrischen Erbfolgekrieg von 1504/5 erwarb die Stadt Nürnberg zu ihrem schon bestehenden Landbesitz, dem Reichswald südlich und nördlich der Pegnitz, ein umfangreiches Territorium, das im Osten bis nach Altdorf und über Hersbruck hinaus, im Nordosten bis nach Velden reichte. Es war dies also eine sicher oberpfälzische Gegend, die sie hier erwarb. Von dort sind im Laufe der Jahrhunderte eine Menge Leute als Beamte, Pfarrer, Lehrer usw., aber natürlich auch geringere Leute, Handwerker, Taglöhner u.dgl.m. nach Nürnberg gekommen. Hätte die Hauptstadt des Ländchens

fränkisch gesprochen, sie wären mit ihrem Oberpfälzischen sicher nicht aufgekommen. Ihre Kinder hätten eben, wie das überall geschieht, in der Schule und auf der Gasse nürnbergisch sprechen gelernt. Daß diese Oberpfälzer Zugewanderten aber den ursprünglich schon oberpfälzischen Charakter der nürnbergischen Metropole gestärkt, daß sie zu seiner Erhaltung beigetragen haben, das steht für mich außer Zweifel.

In anderer Beziehung, glaube ich, ist der fremde, insbesondere der fränkische Einfluß ein stärkerer gewesen. Das etwas schwerfällige Temperament des Oberpfälzers bekam durch das fränkische Element eine außerordentlich glückliche Mischung. Der Nürnberger hat sich zu allen Zeiten als arbeitsam und besonnen und doch zugleich lebenslustig und aufgeweckt gezeigt. Er versteht im allgemeinen Maß zu halten. Vor allem aber ist er auch intelligent, praktisch und technisch gewandt, ja erfinderisch. Zeuge dessen eine ganze Reihe von Erfindungen — die Taschenuhren unseres Peter Henlein obenan —, mehr noch vielleicht die prächtigen Erzeugnisse des Nürnberger Gewerbefleißes, die einen auch jetzt noch nicht erloschenen, wenn auch zu Zeiten etwas verdunkelten hervorragenden Kunstsinn erkennen lassen. Daher hat man auch im ausgehenden Mittelalter den Nürnbergern nichts Besseres nachrühmen können als ihren „Witz", d. h. nicht den gesunden Mutterwitz, den Humor in Rede und Gegenrede, der ihnen auch keineswegs abgeht, sondern man meinte damit Verstand, Erfindungsgabe. Und so dichtete man:

Hätt ich Venedigs Macht,
Augsburger Pracht,
Nürnberger Witz,
Straßburger Geschütz,
Und Ulmer Geld,
So wär ich der reichste in der Welt.

Es ist für Nürnberg sehr schmeichelhaft, daß, während bei den anderen Städten materielle Güter gerühmt werden, den Nürnbergern gerade eine Geistesgabe nachgerühmt wird, die Einen in den Stand setzen kann, reich zu werden.

Daß diese vortreffliche Eigenschaft den Nürnbergern selbst als ein sie unterscheidendes Merkmal wohl bewußt gewesen ist, daß

sie auch sonst Ursache zu haben glaubten, sich für einen ganz besonderen Stamm anzusehen, das geht u. a. auch aus den Worten des Aeneas Sylvius, des späteren Papstes Pius II. hervor, mit denen ich, da auch ich sie im ganzen als durchaus berechtigt anerkennen muß, hier schließen will. Er schreibt: Die Nürnberger nennen sich ein eigenes, nicht zu Franken noch zu Bayern gehöriges Geschlecht, und dies, glaube ich gezeigt zu haben, kann die Geschichte nur bestätigen.

DER EINFLUSS DEUTSCHLANDS IN DER GESCHICHTE DER NIEDERLÄNDISCHEN KULTUR.

VON J. HUIZINGA.

„Unicum esse animal, Crocodilum nimirum, quod aqua et terra noceat, antiquitas credidit. Si aliquot huius saeculi nationes cognovisset, habuisset socium crudele animal.“ So äußert sich eine politische Flugschrift von deutscher Seite aus dem Jahre 1665, Batavus somnians geheißen. Mit der krokodilartigen Nation meint sie die Holländer. In der Marburger Dissertation, der dieses Zitat entnommen ist: „Die öffentliche Meinung in Deutschland gegenüber Holland nach 1648“, von Ruth Elsner von Gronow (1914), finden sich auch freundlichere Beurteilungen, aber im allgemeinen repräsentiert doch der genannte Ausspruch diese öffentliche Meinung ziemlich gut.

Dergleichen Zusammenstellungen von Urteilen einer Nation über eine andere sind überhaupt selten erfreuliche Lektüre. Einzelne Beobachter mögen da loben, die Menge urteilt fast immer abfällig, und zumal in der Zeit nach dem Westfälischen Frieden, der Zeit von Hollands höchster Blüte, könnte man es kaum anders erwarten.

Was solche Äußerungen für uns wichtig macht, liegt nicht in ihrem objektiven Wahrheitsgehalt, sondern in der Belehrung, die sie enthalten über ein nationales Empfinden. Im gegebenen Fall ist dieses Empfinden durchaus negativ. Der Deutsche aus der Zeit Kaiser Leopolds des Ersten und des großen Kurfürsten empfindet das Holland Jan de Witts und de Ruyters ganz als wesensfremd. Es regt sich kein Verwandtschaftsgefühl, es gibt für den Nachbarstaat kein Verständnis. Die endgültige politische Trennung, welche eben in 1648 ihren Abschluß gefunden hatte, besiegelte nur eine nationale Entfremdung, welche sich seit Jahrhunderten angebahnt hatte. Fremd standen sich Deutschland und Holland von nun an

gegenüber; zwischen dem sozialen und politischen Denken beider Nationen gähnte eine tiefe Kluft.

Wenn man also den Zeitpunkt angeben wollte, an dem Betrachtungen über den Einfluß Deutschlands in der Geschichte der niederländischen Kultur einzusetzen hätten, so wäre es die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Denn um von Einflüssen Deutschlands als solchen reden zu können, muß erst ein ganz selbständiges Holland, mit einer eigenen Nationalität und einer eigenen Kultur, vorhanden sein.

Und doch wäre es ganz verfehlt, wenn man hier nicht weiter als 1648 zurückgreifen wollte. Denn die Bedingungen, welche uns begreiflich machen, wie sich Holland dem deutschen Einfluß gegenüber seitdem verhalten hat, liegen in der Vorgeschichte des Problems, das heißt in der Entwicklung der Niederländer zu einem selbständigen Kulturvolk.

Der Prozeß, dessen Endprodukt die festgeschlossene niederländische Nation darstellt, ist lang und verwickelt. Die Anfänge reichen ins hohe Mittelalter zurück, lange bevor man, im fünfzehnten Jahrhundert, anfing, die Küstenländer der Nordsee mit ihrem unmittelbaren Hinterland durch die Bezeichnung Niederlande zu unterscheiden. Geographisch bildeten diese, dem Kerngebiet des Deutschen Reiches gegenüber, immer schon nicht eine Einheit, aber doch einen Gegensatz, durch ihre peripherische Lage und durch das Meer. Denn das Meer bedeutete für sie keine Abschließung nach Westen hin, sondern eine Verbindung mit dem Süden, Westen und Norden und einen Zusammenhang als maritime Gegenden untereinander. Wirtschaftlich und kulturell zeigten die späteren Niederlande schon im dreizehnten Jahrhundert einen eigenen Typus; sprachlich hoben sie sich schon bedeutend von Deutschland ab; das westniederfränkische hatte sich zu einer besonderen Kultursprache ausgebildet, aber diese erstreckte sich noch nicht über die östlichen Territorien und Friesland. Die politische Lockerung vom Deutschen Reiche hatte begonnen, aber war noch nicht so weit vorgeschritten, daß eine Trennung darin begründet lag.

Erst die politische Zusammenfassung dieser Länder in der Hand der Burgunderherzöge hat zum ersten Male eine Einheit Niederlande geschaffen, also um 1400. Sie umfaßte neben Reichslehen wie Brabant, Hennegau, Holland, Seeland auch Länder der fran-

zösischen Krone, Flandern und Artois, eben sehr wichtige Elemente im ganzen. Unter Karl V. erweitert sich noch das Gebiet mit den östlichen und nördlichen Provinzen des heutigen Niederlands: Geldern, Utrecht, Overyssel, Drente, Friesland und Groningen. Ganz Belgien mit einigen Teilen, welche später an Frankreich übergingen, und das ganze Niederland bildeten also die Burgundischen Niederlande, wie man sie, auch als die Habsburger das burgundische Erbe angetreten hatten, noch weiter benannte.

Dieser eigentümliche neue Staat war ethnographisch eine Zweiheit. Das germanische und das romanische Element hielten sich in ihm anscheinend die Wage. Die Sprachgrenze lief, damals wie jetzt, mitten durch Belgien hindurch. An Volkszahl und Landesoberfläche überwog der germanische Teil durchaus; auch wirtschaftlich, solange Flandern und Brabant mit ihren blühenden Städten sich sprachlich rein niederländisch verhielten. Aber taten sie das noch im sechzehnten Jahrhundert? — Kulturell war das romanische Element seit langer Zeit im Vordringen begriffen; nicht in dem Sinne, daß die Wallonen und Pikardier aus Artois, Hennegau, Namur, Lüttich sich an den Platz der Flamen und Brabanter drängten, sondern weil aus Frankreich selbst die mächtige Ausstrahlung der französischen Kultur, welche ja ganz Europa beschien, nirgends auf einen so günstigen Boden fiel wie gerade hier. Nicht die Burgunder importierten die französische Kultur; lange vor ihnen hatte eine fortwährende Infiltrierung mit französischem Kulturgut eingesetzt: im Staatsleben, in der Literatur. Die mittelniederländische Sprache hatte schon im dreizehnten Jahrhundert, ohne ihren rein germanischen Charakter einzubüßen, die Fähigkeit erworben, französische Formen aufzunehmen und zu assimilieren. Diesen französischen Einflüssen hatte die deutsche Kultur des Mittelalters nichts Spezifisches entgegenzustellen. Flandern, Brabant und die Maasgegend vermittelten ja vielmehr die Aufnahme französischer Sitten und Denkformen jenseits des Rheines. Zwischen den nördlichen Niederlanden und Niederdeutschland gab es viele Wechselbeziehungen, gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts auch eine wichtige Beeinflussung von niederländischer Seite: die sogenannte Devotio moderna; aber von einem Einströmen nationaler deutscher Kultur kann in jenem Zeitalter nicht die Rede sein. Die Überlegenheit der französischen Kultur erhellt am besten hier-

aus: um 1350 erben die Wittelsbacher Holland, Seeland und Hennegau. Weit entfernt, hierhin deutsches Wesen zu verpflanzen oder es zu kräftigen, französisieren sie sich selbst schon in der ersten Generation. Ein Jahrhundert später dachte ja sogar Habsburg nicht daran, an der französischen Staatshaushaltung der Niederlande und ihrer burgundischen Tradition das geringste zu ändern.

Also, die siebzehn niederländischen Provinzen Karls des Fünften, die zusammen mit der Freigrafschaft den Burgundischen Kreis des Reiches bildeten, waren, obwohl sprachlich noch vorwiegend germanisch und politisch viel schärfer von Frankreich getrennt als zuvor, in kultureller Hinsicht auf dem Wege, dem französischen Einfluß noch stärker zu unterliegen. Gerade in den höheren Funktionen: Regierung und Recht, Literatur und Gesellschaftsleben, war das französische Element in stetem Vordringen. Es ließ sich voraussehen, daß diese Länder bei ungestörter politischer Weiterentwicklung ihre germanische Eigenart allmählich bis auf spärliche Reste eingebüßt haben würden.

Hier hat nun ein politisches Moment, gerade wie es früher Annäherung an Frankreich gebracht hatte, Auflösung, Spaltung und, wenn man will, Befreiung von der drohenden Romanisierung gebracht. Durch den Aufstand gegen die spanische Herrschaft zerriß die Gesamtheit der siebzehn Niederlande. Aber nicht der Sprachgrenze entlang. Mit sämtlichen rein romanischen Landesteilen gingen für den neuen Freistaat der Vereinigten Niederlande auch die wichtigsten Teile Flanderns und Brabants, einst die ersten unter allen, verloren. Rein niederländisch im ethnographischen Sinne stand die neue Republik da. Der germanische Charakter der neuen, durch eingreifendes Amputieren gesundeten Nation, sollte sich behaupten.

Zu gleicher Zeit jedoch vollzog sich auch die definitive Abschließung gegen Deutschland hin. Die Utrechter Union von 1579 vollendete nur, was der Augsburger Vertrag von 1548 bezweckt hatte: Sonderung der Niederlande vom Reiche und Zusammenschluß untereinander. Zur Zeit als Holland und Seeland schon stark dem Reiche entfremdet waren, waren die Übergänge zwischen den östlichen, meist niedersächsischen Provinzen Niederlands und den benachbarten Gebieten Deutschlands noch keine schroffen gewesen. Erst die Kampfesgemeinschaft gegen Spanien hat hier eine feste

Nationalgrenze geschaffen. Diese politische Grenze wird bald auch als Kulturgrenze schärfer gezogen. Während noch im sechzehnten Jahrhundert die Kanzleisprache Gelderns und Groningens stark östliches Gepräge hat, dringt nach 1600 das übermächtige Holland (im engern Sinne) auch hier mit seinem Einfluß durch; sämtliche sieben Provinzen hollandisieren sich schnell und tiefgehend. Der siegreiche Krieg schweißt sie fest zusammen; zugleich mit dem erstaunlichen Aufblühen von Handel und Gewerbe wächst die starke nationale Eigenart, wie sie sich in der Kunst, in der Literatur, in der Wissenschaft und in der Religion kundgibt.

Diese junge selbständige Nation der Niederländer im siebzehnten Jahrhundert stand fortan dem deutschen wie dem französischen Einflusse grundsätzlich gleich offen. Aber welch ein Unterschied in den beiderseitigen Bedingungen! Erstens hatte die jahrhundertelange Orientierung nach Frankreich hin die ganze Kulturanlage der Niederländer schon soweit bestimmt, daß sie sozusagen leichter auf Frankreich als auf Deutschland reagierten. Dann aber brachte der Krieg gegen Spanien eine starke Einwanderung wallonischer und pikardischer Elemente mit sich, welche sich allerdings schnell der niederländischen Bevölkerung assimilierten. Und endlich: Frankreich ging seinem glänzenden Zeitalter entgegen, während Deutschland den Tiefstand nach dem Dreißigjährigen Krieg durchzumachen hatte. Nach wie vor blieben es auch in der Zeit der Kriege Ludwigs XIV. französische Lebensformen, französische Literatur, französischer Geist, französische Kunst, für welche sich die Niederländer interessierten, nach welchen sie sich in steigendem Maße richteten, bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts sogar der echt nationale Charakter ihrer Kultur ernstlich gefährdet scheinen konnte.

Hatte denn Deutschland, seitdem sich die alten Bande gelöst hatten, dem doch immer noch nah verwandten Nachbarlande nichts zu bieten gehabt?

Sicherlich wohl. Während des ganzen Zeitalters des niederländischen Freiheitskrieges und auch später war dem Körper der Vereinigten Republik aus dem inneren Deutschland Kraft zugeströmt. Aber dies geschah nicht in der Gestalt eines spezifisch deutschen Kultureinflusses.

Der niederländische Protestantismus hatte der deutschen Reformation gewiß den ersten Anstoß, aber nicht oder nur wenig seinen Inhalt verdankt. Das Luthertum hatte hier keine bedeutenden Erfolge gehabt. Eigene religiöse Bewegungen, mehr oder weniger dem Täufertum verwandt, hatten hier den Boden bereitet für den bald darauf folgenden Kalvinismus. Wieder also war es die französische Form, welche siegte. Jedoch in Niederland gleich wie in Schottland zeigte sie sich sofort einer vollständigen Nationalisierung fähig.

Ganz eigenartig verhält sich die Sache im höheren Geistesleben außerhalb der Religion. Als Erstlingsfrüchte der Freiheit waren die Niederländischen Universitäten entstanden: Leiden 1575, bald darauf Franeker in Friesland, Groningen, Utrecht. Sie übten weithin in den protestantischen Ländern ihre Anziehungskraft, und sie verschlossen sich in keiner Weise fremder Wissenschaft. In Leiden studierten von 1575 bis 1700 neben 21 528 Niederländern 16 557 Ausländer. Mehr als die Hälfte der letzteren kam aus Deutschland. Fremde Studenten in Niederland, das heißt niederländischer Kultureinfluß auf das Ausland. Aber wie steht es mit den Professoren? An der Universität Groningen waren im 17. Jahrhundert von einer Gesamtzahl von 52 Professoren 27 Deutsche. In Leiden und Utrecht beträgt die Zahl deutscher Professoren nur etwa ein Sechstel, was doch immerhin beträchtlich ist. Also die deutsche Wissenschaft hat damals einen fortwährenden, wenn auch im einzelnen nicht leicht zu bestimmenden Einfluß gehabt. Aber dies geschah in den Formen des Humanismus und in lateinischer Sprache. Die deutschen Gedanken, welche mit diesen Gelehrten herüberwanderten, kamen sozusagen in internationaler Gestalt, als Früchte einer durch den Humanismus fortbestehenden Kulturgemeinschaft auf wissenschaftlichem Gebiet.

Es kamen Studenten und Gelehrte, es kamen auch viele Kriegsleute, von den Nassau, Hohenlohe, Solms bis zum gemeinen Söldner. In viel größerer Zahl jedoch wanderten fortwährend aus Deutschland nach Niederland Handelsleute und Handwerker verschiedenster Art. Man braucht nur die Zahl alter holländischer Familiennamen anzusehen, welche von deutschen Ortsnamen, Eigennamen oder Berufsnamen gebildet sind, um zu erkennen, wie stark der Zuwachs der niederländischen Bevölkerung von Osten her immer gewesen

ist. Jedoch diese deutschen Einwanderer, zum größten Teil Elemente niederer Kultur, paßten sich dem holländischen Wesen so schnell an, daß man kaum sagen kann, sie hätten spezifisch deutsches Kulturgut hinübertragen können.

Erst im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts hat sich die Grundlage der niederländisch-deutschen Kulturbeziehungen geändert. Einerseits trat auf geistigem Gebiet mit dem allmählichen Nachlassen des alten Humanismus der nationale Gegensatz reiner hervor. Andrerseits schlug das kulturelle Übergewicht, das im 17. Jahrhundert entschieden auf der holländischen Seite gelegen hatte, ebenso entschieden nach Deutschland um. Das achtzehnte Jahrhundert bedeutete für Holland nicht nur politischen Rückgang und wirtschaftlichen Stillstand, sondern auch ein Versiegen der schöpferischen Kraft. Die vorbehaltlose Übergabe an das französische Vorbild war daran nicht wenig schuld. Das ruhige und gewissermaßen ängstliche Holland des 18. Jahrhunderts machte die großen Geistesbewegungen der Zeit in geschwächter Spannkraft mit. Zu ihrer Zeit, aber in bescheidener Weise, traten Aufklärungsgedanken, Freiheits- und Wohlfahrts-Ideale, Philanthropie und Menschenrechte, Naturkultus und Begeisterung für die Naturwissenschaft, Ossianismus und Empfindsamkeit ein. Für manche dieser Regungen gab es Ansätze in der nationalen Kultur; neben den französischen Einfluß trat nun aber auch der englische und schließlich der deutsche.

Die herrliche Neubelebung echt nationaler Kultur, welche sich seit 1750 in Deutschland entfaltete, mußte, wenn irgendwo, im verwandten Holland die Geister zur Aufnahme zwingen. Oder hatte sich die ganze Veranlagung des holländischen Geistes schon so weit von der deutschen entfernt, daß Holland sich in dieser Hinsicht höchstens wie England verhalten konnte? — Hier liegt der bedeutendste Punkt unseres Themas. Man möchte die Antwort im voraus etwa so fassen: Holland hat sich bis 1815 der neuen deutschen Geisteskultur gegenüber ziemlich spröde gezeigt. Später gewinnt der deutsche Einfluß schnell an Intensität und Breite; an einzelnen Punkten wird dieser zeitweise fast überherrschend. Es bildet sich in weiten Kreisen ein Verständnis für den deutschen Geist, wie sonst von den außerdeutschen Nationen vielleicht nur in Schweden. Jedoch nicht alle deutschen Gedanken finden gleichmäßig den Boden bereitet. Außerdem bedeutet die Zunahme des

deutschen Einflusses in keiner Weise ein Abflauen des französischen und englischen. Das Resultat ist eine Kultur, die wie kaum eine andere verschiedenen fremden Kultureinflüssen ausgesetzt ist und die Fähigkeit besitzt, sie aufzunehmen. Gerade aber weil diese fremden Einflüsse untereinander im Gegensatz stehen, behauptet jene niederländische Kultur ihr Gleichgewicht, ihre Freiheit, zwischen den Anregungen vom Fremden zu wählen, und ihre nationale Eigenart. Überschauen wir die einzelnen Kulturgebiete.

Literarische Einflüsse werden im allgemeinen oft überschätzt, weil sie am leichtesten nachzuweisen sind. Sie betreffen aber oft nur enge Kreise der Bevölkerung. Je nachdem die allgemeine Bildung steigt, gewinnt ein literarischer Einfluß an sich an Bedeutung. Gerade deshalb sind es oft nicht die größten Vertreter einer Literatur, welche die stärkste Wirkung haben. Ebenso wäre es falsch zu meinen, daß die Aufnahme einer fremden Literatur nur durch die Dichter und Literaten des beeinflußten Landes bestimmt wird. Während, um 1800, der tonangebende niederländische Dichter Bilderdijk der deutschen Literatur verständnislos gegenüberstand, und während Goethe in Holland noch fast nur durch den Werther gewirkt hatte, pflegten vor allem protestantische Geistliche hier ein breites Publikum mit deutschen Gedanken zu speisen. Es waren Klopstock, der Wandsbecker Bote und Jung Stilling, denen sie diese Gedanken entnahmen. Selbstverständlich drang Schiller früher und in weitere Kreise ein als Goethe.

Philosophische und wissenschaftliche Einflüsse berühren ihrer Art gemäß unmittelbar immer nur einen engen Kreis. Aber während die Wirkung eines literarischen Vorbildes meistens nur in Nachahmung besteht und selten in die Tiefen des nationalen Charakters dringt, setzen sich die Wellen eines philosophischen oder wissenschaftlichen Einflusses auch unter der Oberfläche fort und können eventuell die Richtung der fremden Kulturentwicklung bedeutend ändern.

Kant ist in Holland gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts bekannt gewesen. Seine Philosophie wurde der Gegenstand eines ziemlich lebhaften Streites. Es ist bezeichnend, daß einer seiner begeistertsten Verbreiter der Dichter Feith war, der Vertreter der Empfindsamkeit in unserer Literatur. Man kann aber nicht sagen, daß Kant vor der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die Ent-

wicklung der Philosophie in Niederland in bedeutender Weise bestimmt habe. Das holländische Geistesleben war nach der napoleonischen Zeit auf einen placiden Ton abgestimmt. Das philosophische Bedürfnis war schwach und fand in dem zahmen Gedankenspiel Van Heusdes, der auf Frans Hemsterhuis weiterbaute, eine entsprechende Befriedigung.

Bedeutenderen Anklang fand sogleich die neue deutsche Wissenschaft: vor allem Jakob Grimm, sodann auch die historische Rechtsschule. In den Naturwissenschaften und der Heilkunde blieb Niederland bis etwa 1850 einigermaßen in altertümlichen Formen befangen; dann holte es seinen Rückstand schnell nach, und nicht zuletzt durch Aneignung deutscher Errungenschaften.

Daß auch die deutsche Musik Holland erobert hat, sei hier nur im Vorübergehen erwähnt.

Es kommt jedoch bei alledem nicht darauf an, welche Personen oder Werke bekannt wurden, sondern was man von ihrem Geiste aufnahm oder etwa zurückwies oder verständnislos bei Seite ließ. Zu einer eingehenden Behandlung so schwieriger Fragen fehlt fast jede Vorarbeit. Im folgenden können nur einige Punkte, an welche sie sich illustrieren lassen, einmal vorläufig herausgehoben werden.

Im allgemeinen ließe sich da sagen, daß der Geist der Romantik, in einem sehr weiten Sinne verstanden, das holländische Geistesleben nie so völlig umgestimmt hat wie das deutsche. Dem stand die lange französische und klassische Schulung, vielleicht auch die niederdeutsche Art im Wege. Der skandinavische Norden hat für das Wesen der Romantik einen viel fruchtbareren Boden gezeigt als Holland. Von Holland aus gesehen wäre man, gerade wie von Frankreich aus, wohl kaum darauf verfallen, das Faustische zum Inbegriff des modernen Geisteslebens zu erheben.

Zu den Erzeugnissen des romantischen Denkens möchte ich den Rassenbegriff rechnen. Dieser hat in der holländischen Bildung nie die Bedeutung gewonnen, welche er in der Geschichte des deutschen Gedankens des neunzehnten Jahrhunderts gehabt hat. Das erhellt sofort, wenn man sich die Bedeutungsfarbe des Wortes Germanen im Deutschen und im Holländischen vergegenwärtigt. Das Wort Germanen hat in Holland fast nur wissenschaftlichen Klang und ist über den wissenschaftlichen Gebrauch kaum hinausgekommen. Im Volke lebt kein Begriff Germanen, und unser Herz

schlägt nicht höher dabei. Der Verwandtschaft mit den Deutschen und den Völkern des Nordens sind wir uns wie eines internationalen Zusammenhanges, nicht wie einer mystischen Gemeinschaft bewußt.

Auf dem Gebiet des politischen Denkens läßt sich beobachten, wie instinktmäßig bei einer weitgehenden Herübernahme literarischer und wissenschaftlicher Anregungen diejenigen Elemente ausgeschieden werden, welche als im Widerspruch zu der eigenen Kultur empfunden werden. Das holländische Staatsleben hatte sich vom sechzehnten Jahrhundert ab in so grundverschiedenen Bahnen bewegt, daß hier das deutsche Muster, auch nach der Zeit der politischen Wiederbelebung Deutschlands, von vornherein wirkungslos war. Die Erziehung im Sinne eines straffen Staatsgedankens, wie sie Preußen Deutschland gab, war für Holland verloren, eben weil sie für dieses zwecklos war.

Noch an einem anderen Beispiel, auf rein wissenschaftlichem Gebiet, wollen wir zu erläutern versuchen, wie der deutsche Gedanke bei seiner Übertragung auf den holländischen Geist auf gewisse Hemmungen stößt. Wir wählen es aus der Geschichtswissenschaft und lassen es anheimgestellt, ob es auch von anderen Disziplinen gilt. Wenn ein deutscher Historiker die neueren holländischen Forschungen über, sagen wir z. B. eine mittelalterliche verfassungsgeschichtliche Frage zu Rate zieht, so wird er oft den Eindruck haben, daß in der holländischen Wissenschaft das Problem nicht zu Ende gedacht ist. Namentlich wird er scharfe und schematisch darzustellende Schlußfolgerungen vermissen. Oft ist es, als ob da, wo die deutsche Wissenschaft leidenschaftlich Stellung nimmt, der holländische Forscher sich mit der gemächlichen Erkenntnis begnügt, daß die Wahrheit in der Mitte liege. — Aber, wird man sagen, das ist denn doch entschieden ein Mangel der holländischen Denk- und Urteilskraft. Es sei zugegeben, aber es ist noch etwas anderes daneben: eine abweichende Einstellung zu wissenschaftlichen Problemen überhaupt. Der holländische Geist ist im allgemeinen wenig philosophisch. Das Bedürfnis an scharfen Begriffsbestimmungen ist gering. Die Erkenntnis, welche uns Windelband und Rickert gebracht haben, daß auch in der Wissenschaft die Anschauung ebensogut ihren Wert hat wie der Begriff, könnte wohl für Niemanden so einleuchtend sein wie für den Holländer. Er verhält

sich zu scharfen Formulierungen in der Regel ein wenig scheu oder ein wenig gleichgültig. Das Formgefühl überhaupt ist bei ihm öfters schwach ausgebildet. Man könnte diese nationale Eigenart sehr tief verfolgen; sie hängt zusammen mit der unverhältnismäßigen Präponderanz des freien Gemäldes in der holländischen Kunst und mit der geringen Begabung für das Drama und den Roman. Im täglichen Leben findet man jene Eigenschaft wieder in der dürftigen Entwicklung des Gesprächs. Der Holländer ist im allgemeinen weder ein guter Erzähler noch ein starker Räsonneur. Er wirft lieber seine Bemerkungen nur so lose dahin, und das Staccato ist die angemessenste Vortragsbezeichnung der holländischen Unterhaltung. Auch schweigen wir gerne und gut.

Daß dieser Zug des mehr anschaulichen als begrifflichen Denkens sich in der Wissenschaft vor allem auf dem Gebiet der Geschichte offenbart, wo das Verhältnis zwischen Bild und Begriff ja immerhin ein schwankendes ist, begreift sich ohne weiteres.

Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in der holländischen Wissenschaft deutsche Denkweise, deutsche Problemstellungen fortwährend Raum gewonnen haben. Und nicht nur in der Wissenschaft. Es hängt zusammen mit der ganzen Beschaffenheit der modernen Kultur, daß in unserer Zeit die kleineren Nationen ihr Eigenes viel schwerer den fremden Einflüssen gegenüber behaupten als früher, zumal wo Nachbarschaft und Sprachverwandtschaft eine so schwache Linie des Widerstandes schaffen wie zwischen Deutschland und Niederland. Der moderne Schnell- und Massenverkehr, mit seiner mechanischen Unwiderstehlichkeit, bringt die deutschen Bücher, Gedanken, sogar Sprachformen, zusammen mit den industriellen Erzeugnissen in so großer Zahl herüber, daß nur der Umstand eines gleichbedeutenden englisch-amerikanischen Einflusses das nationale Gleichgewicht erhält.

Um aber auf die Wissenschaft uns zu beschränken: wenn es wahr ist, daß die niederländische Einstellung zur Wissenschaft von der deutschen grundsätzlich verschieden ist, so versteht es sich auch, daß gerade die holländischen Forscher, welche sich am meisten die deutsche Denkart aneignen, oft nicht die beste Arbeit leisten, eben weil sie ihrer echt nationalen Beschaffenheit untreu werden.

Das sind alles ziemlich verwickelte Fragen. Einen Kultureinfluß nachzuweisen, indem man sich begnügt festzustellen, daß dieses oder jenes Literaturwerk Nachahmer oder eine religiöse Bewegung oder wissenschaftliche Schule Anhänger gefunden hat, ist leicht genug. Aber damit ist nur die Oberfläche berührt; das Vorhandensein des Einflusses ist nachgewiesen, aber sein Gehalt ist nicht bestimmt. Dazu muß untersucht werden, inwieweit sich der Geist einer Nation durch die Berührung mit einer anderen wesentlich ändern kann und geändert hat. Feste Anhaltspunkte bietet da vor allem die Sprache. Hier gilt es aber aufs neue, scharf zu unterscheiden. Direkte Entlehnung fremder Sprachformen festzustellen, die eine Zeitlang noch als „Ismen", als corpora aliena empfunden werden und schließlich ganz assimiliert werden, ist wiederum eine leichte Sache. Aber nicht darauf kommt es an. Viel wichtiger ist die Frage, ob eine Nation sich gewöhnt, neue Ausdrucksweisen, meistens abstrakter Art, ganz korrekt in ihren eigenen Sprachformen, aber nach dem Muster einer fremden Sprache zu bilden.

In dieser Weise hat ohne Zweifel der deutsche Geist und die deutsche Sprache seit dem achtzehnten Jahrhundert ringsum in Europa einen ungeheuren Einfluß ausgeübt. Am wenigsten natürlich auf die romanischen Sprachen und auf das Englische, weil diese sich schon selbst zu vollendeter Ausdrucksfähigkeit auf jedem Gebiet ausgebildet hatten. Man braucht aber nur einige Seiten russisch oder dänisch-norwegisch zu lesen, um zu erkennen, wie viel von dem sozusagen modernen Denken in Worten ausgedrückt wird, die eigentlich übersetztes Deutsch sind.

Das gilt auch vom Holländischen. Es wäre eine interessante Aufgabe, einige Seiten holländischer Prosa, wissenschaftlicher, religiöser, ästhetischer, politischer oder technischer Art, von um 1800 mit einigen derselben Art von 1900 zu vergleichen, und genau festzustellen, wie viele und welche Ausdrücke nach lateinischem, französischem und nach deutschem Muster gebildet sind. Es würde sich da zweifellos eine starke Verschiebung zugunsten des deutschen Einflusses ergeben.

Das ist also etwas ganz anderes und tieferes als die gedankenlose Herübernahme deutscher Wörter ins Holländische, wie sie seit vielen Jahren vor sich geht. Die Sprache des Handels, der Technik, besonders auch der Medizin, ist bei uns heutzutage von deutschen

Formen ganz durchsetzt. Das feinere Sprachgefühl empfindet diese „Germanismen“ (eigentlich sollten wir sie Teutonismen nennen) als häßlich und als eine Gefahr für die Reinheit der Sprache, und zwar empfindet sie dies in höherem Grade als bei den Entlehnungen von englischer und französischer Seite. Denn hier handelt es sich in der Regel bloß um die Herübernahme einzelner Wörter, welche sich als Fremdwörter dauernd vom Kleide der Sprache abheben und sogar bisweilen als Schmuck wirken können. Nur ausnahmsweise werden auch französische und englische Wendungen und Konstruktionen nachgebildet. Die „Germanismen“ hingegen klingen, eben weil das Deutsche dem Holländischen so nahe verwandt ist, wie eine falsche Note. Sie werden nur aus Bequemlichkeit aufgenommen, aus der Fachliteratur, aus den Zeitungen, wenn einer zu faul ist, um das Gelesene oder Gehörte in die eigene Sprache umzudenken. Sie verärmern den Bestand der Sprache und setzen gut niederländische Formen außer Kurs.

Die Beziehungen zwischen zwei nahe verwandten Sprachen sind wie die zwischen zwei nahe verwandten menschlichen Charakteren; je mehr sie sich gleichen, desto leichter können sie sich mißverstehen. Wer einmal an der Übersetzung eines holländischen Buches ins Deutsche, oder umgekehrt, mitgearbeitet hat, wird sich staunend bewußt, daß fast jedes Wort, auch die formal ganz äquivalenten, eine verschiedene Nuance haben in der einen Sprache und in der anderen. Getreu übersetzen erweist sich als überhaupt unmöglich; man hat zu transponieren, ob man will oder nicht. Es ist zuweilen, als ob die deutschen Wörter im allgemeinen, nicht nur dem Laute nach, sondern auch in der Bedeutung, schwerer, voller, lauter klingen als im Holländischen, als ob uns der starke Akzent, die vorbehaltlose Hingabe, das Einsetzen aller Kräfte an einem Punkte fehlte. In der Sprache, in der Art zu denken, vielleicht im Leben überhaupt.

Wenn andere Völker die Holländer haben loben wollen, so haben sie von alters her ihnen Sanftmut und ruhige Bedachtsamkeit nachgerühmt. Im Tone des leichten Tadels haben sie immer nüchtern und phantasielos geheißen. Das sind alles annähernde und fragmentarische Bestimmungen eines Grundcharakters, der, wie immer, unbestimmbar bleibt. Wir haben im vorhergehenden den Gegensatz dieses holländischen Charakters zum deutschen Wesen

schärfer als seine Verwandtschaft mit demselben beleuchtet. Die Verschiedenheit ist hier das Wichtige, und das Fruchtbare. Für Deutschland liegt die geistige Bedeutung Hollands vor allem darin, daß der deutsche Gedanke sich hier in einem treueren Spiegel sehen kann, als ihm die meisten Völker vorhalten. Wenn die niederländische Kultur als solche auch für die Welt einigen Wert hat, so ist es, weil sie, aufnahmefähig und verständnisvoll für das fremde wie wenige, auch wie wenige berufen ist, zu vermitteln und Frieden zu stiften.

BEITRÄGE ZUR GEISTESGESCHICHTE DER LETZTEN JAHRZEHNTE.

VON GEORG STEINHAUSEN.

1. Vom unindividualistischen Geiste des letzten Menschenalters.

Es mag manchem paradox erscheinen, daß hier vom unindividualistischen Geist einer Zeit gehandelt werden soll, die gerade als eine ausgesprochen individualistische Zeit gilt, die man darüber hinaus als das Zeitalter des Subjektivismus bezeichnet hat, einer Zeit, deren übertriebener Individualismus nicht nur seit langem wirtschaftliche und soziale Gegenströmungen wie wenigstens teilweise den Sozialismus hervorgerufen hat, sondern neuerdings immer stärker von den verschiedensten Seiten für beinahe alle Schäden der Zeit verantwortlich gemacht wird. Man glaubt jetzt das Wesen der großen Zeitwende, in der wir uns heute angeblich befinden, gerade in dem Absterben des Individualismus zu sehen, der seit der Renaissance, die ihrerseits eine Abwendung von der mittelalterlichen Gebundenheit bedeutete, die abendländische Menschheit beherrschte, nachdem das Zeitalter des Naturrechtes ihn systematisch für Staat und Gesellschaft gewissermaßen zurechtgemacht hatte. Othmar Spann (Der wahre Staat S. 4), sagt: „Die heutige Krise ist die Gegenrenaissance, die auf eine Abwendung vom Individualismus hinzielt, eine Umwendung des Weltgeistes, wenn diese Hegelsche Bezeichnung erlaubt ist"; und (S. 102): „Unsere Zeit ist der Beginn einer vollkommenen inneren Umkehr, eines Absterbens des Individualismus, eines aus den tiefsten Tiefen des Geistigen unserer Zeit aufsteigenden Willens zum Universalismus, zur geistigen Gemeinschaft, und damit zugleich zur Idee, zum Innerlichen, welches nur das Überindividuelle, Intelligible, Metaphysische sein kann." Das sind Gedanken, die heute bereits weitere Kreise beherrschen. Um dafür wenigstens einen Beleg zu geben, sei die Äußerung eines der

Wortführer der evangelistischen Jugend, W. Philipps, gegenüber dem Katholiken Romano Guardini herangezogen,[1] der seinerseits mit seinem Angriff auf den autonomen Individualismus gerade den Protestantismus tödlich getroffen haben wollte. Philipps bezeichnet den Individualismus als „den gemeinsamen Gegner“: „Ohne Zweifel stehen wir am Sterbelager des Individualismus. In der großen Katastrophe, deren mitbetroffene Zeugen wir sind, empfängt er sein Gericht, nachdem er zuvor das deutsche Volk zersetzt und die evangelische Kirche verwüstet hat“ (Die Tat XVII [1925], 3, S. 202).

Auf die Fülle der Anklagen gegen den Individualismus als beherrschenden Faktor des letzten Menschenalters einzugehen, würde zu weit führen. In zugespitzter Zusammenfassung finden sich die Anklagen in dem erwähnten Buche von Othmar Spann (1921, S. 82 ff). Nachdem Spann als Wirkung des Individualismus für das materielle, wirtschaftliche Leben die „Entfesselung der äußeren Kräfte“ hingestellt hat, „aus der dann jene ungeheure Entwicklung der Produktivkräfte und jene Verwirtschaftlichung des gesamten Lebens folgt, die den Kapitalismus kennzeichnet“, dessen tiefster Grundzug die Veräußerlichung des Geistigen, Inneren sei, nachdem er als individualistische Gestaltungen des geistigen Lebens das Ametaphysische und das Utilitarische (mit seiner „Unterhöhlung“ einer autoritativen Sittenlehre und Lebensordnung), also als Grundzug das Rationalistische bezeichnet hat, sagt er: „Der Individualismus ist kulturfeindlich, da er die Geistigkeit reduziert (!) und die Zivilisation fördert. Der Individualist, der sich aus sich selbst heraus bestimmt, will etwas sein, ist es aber noch nicht; und weil er nichts ist, daher die Wendung und Wirkung nach außen. Er bleibt immer im Stande des Wollens und erreicht niemals das Ziel; daher die nie endende Energieentfaltung in den individualistischen Zeitaltern, daher mehr und mehr Zerstörung der Innerlichkeit, der innersten Grundlagen alles Geistigen. Im Individualismus liegt viel Tatkraft und Festwilligkeit, aber nichts an Genie, liegt, Großes zu tun, aber um so weniger zu sein.“ Auf der einen Seite „schmälert, zerstört der Individualismus das Geistige, das intelligible Reich. Was an Reichtum von Innerlichkeit Jahrhunderte ausgebildet haben, wird verschleudert oder auf einen kümmerlichen Rationalismus herabgemindert“. Auf der anderen Seite wird die Äußerlichkeit in Wirtschaft, Technik, Verkehr usw. gefördert und immer größer. „Das

Individuum wirkt mit unwiderstehlicher, schöpferischer Kraft und unterwirft sich, von keinem Verbande, keiner Zunft und Ordnung eingeschränkt, weithin die Natur mit ihren geheimsten Kräften. Das zusammen zeitigt den unerhörten Niederbruch aller Kulturwerte und den unerhörten Aufstieg aller Zivilisationswerte."

Die theoretisch zugespitzte Einseitigkeit der Spannschen Ausführungen liegt auf der Hand. Man kann in der Feststellung der Niedergangserscheinungen des ganzen letzten Zeitalters mit ihm übereinstimmen, zum Beispiel habe ich bereits vor mehr als zwanzig Jahren in meiner „Geschichte der deutschen Kultur" als verderblichen Grundzug unserer Zeit die Äußerlichkeit hingestellt und die Notwendigkeit einer (bereits bemerkbaren) Reaktion der Innerlichkeit betont. Aber man braucht den Grund solcher Erscheinungen keineswegs im Individualismus zu suchen. Individualismus, recht verstanden, und Innerlichkeit können vielmehr gerade zusammengehören; diese beiden Züge sind ja auch, wenigstens nach meiner öfter dargelegten Auffassung, die beiden echten Hauptzüge deutschen Wesens, schon früh erkennbar. Es gibt doch nicht nur einen Individualismus nüchternen Verstandes, sondern auch einen Individualismus der Seele. Stecken nicht in den Mystikern des ausgehenden Mittelalters wie in den Führern der Reformation, in Luther vor allem, tief individualistische Züge? Und ist andererseits das ausgesprochen „individualistische Zeitalter" der Renaissance, der Ausgangspunkt des neueren Individualismus, ein Zeitalter, in dem die Äußerlichkeit herrscht und das Geistige zerstört wird, in dem „nichts an Genie" zu spüren ist? Gerade das Gegenteil ist richtig. Ist andererseits die Romantik, auf deren Irrationalität und Innerlichkeit heute soviel zurückgegriffen wird, nicht trotz ihrer Betonung allgemeiner, kollektivistischer Kräfte individualistisch, sogar subjektivistisch?

Daß im übrigen die individualistische Geisteshaltung der letzten Jahrzehnte manchen verderblichen Strömungen, den Auswüchsen des Kapitalismus (so wenig dieser mit Spann nur aus dem Individualismus hergeleitet werden kann; vgl. dazu Spann S. 88) förderlich gewesen ist, braucht keineswegs bestritten zu werden. Es gibt auch einen verderblichen Individualismus, einmal nach der egoistischen Seite hin, obwohl natürlich Individualismus nicht mit Egoismus gleichzusetzen ist, was auch Spann (S. 29) betont, aber

auch nach der geistig hemmungslosen Seite, nach der extrem subjektivistischen Seite hin. Dann tritt das Zerstörende hervor. In diesem Sinne sagte Goethe (1826 zu Eckermann): „Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv (wir würden sagen: subjektivistisch).“

Daß endlich die ganze letzte Vergangenheit zu den eigentlich „individualistischen Zeitaltern“ gezählt wird, dagegen ist im allgemeinen naturgemäß auch nichts einzuwenden. An sich darf man eine individualistische Haltung bis zu einem gewissen Grade freilich jeder Zeit zumessen, und gerade für das Mittelalter habe ich in meinen kulturgeschichtlichen Arbeiten, zumeist in der kleinen Kulturgeschichte der Deutschen im Mittelalter, ausdrücklich Lamprecht gegenüber, den individualistischen Zug stark hervorgehoben. Auch Spann (S. 80) sagt jetzt: „Das Individuum braucht man dem Mittelalter gegenüber nicht zu entdecken.“ Umgekehrt darf man bei einem sogenannten „individualistischen Zeitalter“ auch gegenteilige Züge nicht übersehen. Solche sind denn auch in unserem individualistischen Zeitalter immer reichlich vorhanden gewesen. Aber nicht, um dies zu erweisen, spreche ich von dem „unindividualistischen“ Geist des letzten Menschenalters. Vielmehr möchte ich zeigen, daß diese Zeit immer weniger ein echtes individualistisches Zeitalter war (ganz etwas anderes ist es, daß individualistische Einseitigkeiten jene heute auf ihren Höhepunkt gekommene antiindividualistische Stimmung hervorriefen), und daß in ihr Bindungen mächtig wurden (andere als einst in der vorindividualistischen Zeit), die individuelles Denken unterdrückten, zurückdrängten, einschläferten und vor allem das Schöpferische mehr und mehr schwinden ließen.

Denn gerade im Schöpferischen sehe ich das wesentlichste und wertvollste Moment des Individualismus, des echten Individualismus wenigstens.[1]) Spann (S. 17) verschließt sich dem auch nicht:

---

[1]) Natürlich bin ich mir dabei dessen bewußt, daß schöpferisch in eigentlichem Sinne nur eine kleine Minderheit ist, die große Masse aber unschöpferisch, daß sich andererseits das Individualistische nicht mit dem Begriff des Schöpferischen erschöpft. Eine ganze Anzahl von Menschen sind aber auch schöpferisch angelegt, ohne jemals zum Schaffen oder führenden Handeln zu kommen. Andererseits muß man das Schöpferische nicht nur den Großen der Menschheit zumessen, sondern es abgestuft ausdehnen bis auf die Kleinen, die auf irgendeinem Gebiet aus

„Es ist das Selbstschöpferische des menschlichen Geistes, auf das der Individualismus zurückgeht. Dieses Bestimmungsstück . . . ist das allein wesentliche Merkmal des Begriffes vom 'absoluten Individuum' . . . Das logisch Folgerechte im Individualismus führt allein auf den geistigen Begriff des absoluten Individuums, das alles aus der Tiefe der eigenen Brust herausholt . . . Es ist zweifellos, daß nach einer Seite hin unser Wesen ein solches Bild wirklich zeigt, daß . . . jeder eine geniehafte Stellung in seinem Innersten gewinnen kann und dort eine selbstbestimmte, selbstgenugsame Welt erbaut.“ Er betont das Große am Individualismus, um ihn doch „als einen Grundirrtum zu verwerfen“ (S. 25). Aber wogegen er sich richtet, das ist im Grunde der übertriebene subjektive Individualismus, der Solipsismus. Die Isolierung des Individuums ist als Regel zu verwerfen. Es fragt sich aber, ob diese im verflossenen Zeitalter eine wirklich vorhandene allgemeinere Erscheinung war. Das behauptet theoretisch zwar mancher, schon Dostojewski in „Die Brüder Karamasoff“: „Zuerst muß die Periode der menschlichen Absonderung und Isolierung überwunden sein . . . derselben, die jetzt überall herrscht, besonders in unserem Jahrhundert. Jeder strebt danach, seine Person abzusondern, ein Jeder möchte in sich selbst die Fülle des Lebens erfahren, indessen ergibt sich aus all seinen Anstrengungen nicht die Fülle des Lebens, sondern vollständiger Selbstmord, statt Selbstbestimmung eben vollständige Isolierung . . . Der Menschengeist will allgemein heutzutage nicht einsehen, daß die wahre Sicherheit des Individuums nicht in seiner persönlichen, isolierten Kraft besteht, sondern im Zusammenhang mit der Gesamtheit der Menschen.“ Das ist ziemlich genau das, was Spann meint, nur kann bestritten werden, daß diese Isolierung des Individuums wirklich eine allgemeine Tendenz gewesen ist. Sie ist jedenfalls nicht mit individualistischem Geist und individualistischer Kultur gleichzusetzen, und man kann Spann ruhig zugestehen, daß das Individuum die in ihm schlummernden Möglichkeiten „erst durch Gemeinschaft“ verwirklicht, wenigstens in der Regel, daß jeder große Mann in einem „geistigen Zusammenhang“ erscheint

---

sich selbst heraus etwas leisten oder schaffen. Man kann den Begriff des schöpferischen Individuums ferner zu dem der selbständigen Persönlichkeit erweitern und in der Unselbständigkeit der Masse eben ein Zeichen des Unschöpferischen des Unindividualistischen sehen.

(S. 43), daß ihm die Gemeinschaft gerade erst die Besonderheit, die Individualität verleiht (S. 44), daß „in dem Verhältnis zum anderen die innere Lebensbedingung des einzelnen enthalten ist" (S. 47). Das mindert das Wertvolle, das Unentbehrliche des Individualismus in keiner Weise. Das Schöpferische bleibt immer das Individuum, nicht die Gemeinschaft, am wenigsten die Masse. Eine Sache für sich bleibt die Forderung (Spann S. 28), daß das Individuum „zum Ganzen führt, daß eine wesenhafte Anknüpfung an die anderen Geister und so an die Gesellschaft wie an das Weltganze gefunden wird". Das Wichtige ist, daß die Gemeinschaft, die Gesellschaft, der Staat dem schöpferischen Individuum genügenden und mehr als genügenden Spielraum zu seiner Auswirkung läßt — sonst leidet eben auch das Ganze.

Und gerade hierin haben die letzten Jahrzehnte unseres als hyperindividualistisch angesehenen Zeitalters in erheblichem Grade versagt, eines Zeitalters, von dem Spann (S. 83) aussagt, daß „noch keines so uneingeschränkt, so durchaus, so rasend individualistisch war". Gewiß war namentlich im wirtschaftlichen Leben die individualistische Einstellung überaus charakteristisch und auch Vorbedingung der gewaltigen äußeren Erfolge, gewiß ist „unsere ganze überlieferte Bildung in den Individualismus gleich wie ein Netzwerk hineingesponnen", „herrschte im ganzen politischen Leben, in unsren Rechts- und sittlichen Vorstellungen, in den gesamten Staatswissenschaften die individualistische Einstellung vollständig vor". Aber der Individualismus war veräußerlicht, er war nicht mehr lebendig. Und es hatte auch bereits eine bewußte Zurückdrängung des Individualismus eingesetzt.

Schon um 1880 hat Lagarde, der seit 1872 die Herrschaft des Liberalismus (der nach üblicher Ansicht ausgeprägten politischen Form des Individualismus) zu Ende gehen sah und, selbst ein scharfer Bekämpfer des Liberalismus, die Gemüter für einen neuen Geist empfänglich machen wollte, den Schaden nicht etwa, wie man vermuten möchte, im Individualismus gesehen, sondern im Mangel an echtem individualistischen Geist. Die Aufgabe, nach Sicherung der äußeren Einheit auch die innere zu erarbeiten, können „nur durch Rückgreifen auf den echten deutschen Individualismus unserer Väter gelöst werden, der jetzt keinen Schaden mehr tun wird, da er in festem Rahmen beschlossen bleibt, der jetzt unumgänglich ist,

damit die Form nicht des Inhalts entbehre. Alles kommt also darauf an, den einzelnen Menschen in seine Rechte einzusetzen" (Deutsche Schriften II, 10). „Alles", sagt Lagarde an anderer Stelle (I, 142), „liegt an den Menschen, und an nichts hat Deutschland so großen Mangel wie an Menschen, und keinem Dinge ist Deutschland mit seiner Anbetung des Staats, der öffentlichen Meinung, der Kultur, des Erfolges so feindlich wie dem, wodurch allein es Leben und Ehre erlangen kann, dem einzelnen Menschen."

Aber schon vierzig Jahre vor dieser Stimme ist eine andere ähnliche erschollen. Derselbe Jakob Burkhardt, der, etwas einseitig, den individualistischen Charakter der Renaissance gegenüber der mittelalterlichen Gebundenheit herausgearbeitet hat, beklagte in seinen jüngeren Jahren einen damals schon bemerkbaren unindividualistischen Zug der Menschen: „O diese verfluchte universelle Bildung," schreibt er an Kinkel (Briefe an K. S. 81 f.), „die man alle Tage in den Himmel erheben hört! Sie ist's, die dem großen Haufen alle paar Wochen eine neue Mode von Begeisterung aufsalzt, die tagtäglich ein ganzes Gehäuse von konventionellen Anschauungen, d. h. Täuschungen rund um uns herum aufbaut, in welchen sich dann ganze große Schichten der Gesellschaft bewegen ... Diese kleinen Aufregungen verpesten die Luft in Gestalt von konventionellen Moden. Davon, daß es noch möglich wäre, daß ein Mensch sich rein aus seinen eigenen Antrieben heraus bildete, davon ist längst keine Rede mehr. Die Not der Zeit ist zu groß, man kann die Menschen nicht mehr machen lassen, sie bedürfen eines allgemeinen Stempels, damit jeder in das Ungetüm, welches man das moderne Leben nennt, auf jeden Fall hineinpasse."

Was die beiden bedeutenden Männer schon vor 80 und 40 Jahren beklagten, sind also Bindungen, geistige Bindungen, die die Entfaltung der Individualitäten hemmen. Befreiung von Bindungen war ja dasjenige, was den Durchbruch des Individualismus seit der Renaissance ausmachte. Es waren das damals geistige Bindungen, wie sie vor allem die Kirche ausübte, weiter feudale, ständische und genossenschaftliche Bindungen, die in erster Linie die äußere Bewegungs- und Betätigungsfreiheit hemmten, aber naturgemäß auch eine Fessel des inneren Menschen bedeuteten. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß diese Bindungen durch die individualistische Entwicklung des 16. bis 19. Jahrhunderts

völlig beseitigt wären, wobei es sich übrigens bezüglich der kirchlichen Bindung nicht um Beseitigung der Kirche, sondern um Beseitigung der Bindung der inneren Denkfreiheit durch die Kirche handeln würde. Die feudale Bindung ist ebenso wie die Bindung durch ständische Privilegien durch den modernen Staat formal beseitigt, aber latent wirken diese Bindungen für den einzelnen in seinem äußeren und inneren Leben noch immer nach. Die größte Bewegungsfreiheit des einzelnen hat sich schließlich im 19. Jahrhundert auf wirtschaftlichem Gebiet ergeben, hier aber auch zu mannigfachen Schäden und Auswüchsen geführt, die zu einer Gegenströmung führten. Es handelt sich hierbei indes im Grunde gar nicht mehr um Erscheinungen des Individualismus, sondern eines immer gesteigerten Egoismus.

In bezug auf das Wesentliche, die Entfaltung der geistigen Individualität, ließ der moderne Staat, schon in seiner absoluten Form, stärkeren Spielraum für eine solche; aber andererseits setzte er sich als bindende Macht, auch als geistig bindende Macht, an die Stelle der Kirche, deren bindende Anschauungen er zum Teil auch mit übernahm. Sein Widerstand gegen die freiheitlichen politischen Anschauungen im 19. Jahrhundert, die sich aber, zweifellos eine politische Ausdrucksform des immer stärkeren Individualismus, zum großen Teil gegen ihn durchsetzten, wirkte auch im stillen als bindender Faktor in dem nach, was man offizielle Anschauungen nennen kann, in die auch hie und da ein Rest der bindenden kirchlichen Anschauungen überging. Andererseits berührten sich die offiziellen Anschauungen mit den Anschauungen der sogenannten „guten Gesellschaft", in denen wieder die Reste der früheren Standesanschauungen der höfischen und feudalen Kreise steckten. Es sind das konventionelle Anschauungen, die aber überhaupt, wie zu allen Zeiten, auch über die „gute" Gesellschaft hinaus die menschliche Gesellschaft bestimmen.

Sprechen wir zunächst von den gesellschaftlichen Bindungen in weiterem Sinne, die auch in dem modernen Zeitalter des Individualismus ihre Wirkung üben. Ferd. Tönnies hat in seiner soziologischen Arbeit: „Gemeinschaft und Gesellschaft" — ich habe die 3. Auflage von 1920 vor mir — die Theorie einer allgemeinen Entwicklung von einem Zeitalter der „Gemeinschaft"

zu einem solchen der „Gesellschaft“ aufgestellt. Die verschiedenen Epochen des ersteren, das „durch den sozialen Willen als Eintracht, Sitte, Religion bezeichnet ist,“ in dem das Volk, das Gemeinwesen, die Kirche die regierenden Subjekte sind, sind durch eine immer größere Annäherung zur Gesellschaft hin charakterisiert. Das Zeitalter der Gesellschaft, in dem übrigens „die Kraft der Gemeinschaft, wenn auch abnehmend, sich erhält“, zeigt das Überwiegen des räumlichen Prinzips in der „fortschreitenden Tendenz des städtischen Lebens“, d. h. zugleich eine Entwicklung vom „Vegetativ-Animalischen“ zum „Animalisch-Mentalen“, also etwa vom Instinktiven zum Intellektuellen, vom natürlichem Triebe zum Berechnenden und Utilitarischen. Dieses Zeitalter der Gesellschaft wird aber auch gerade durch den „unabhängigen Individualismus“ gekennzeichnet. „Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares“ (S. 4). Die bezeichnete Tendenz bedeutet „eine Auflösung aller jener Bande, in welche der einzelne Mensch sich mit seinem Wesenwillen und ohne seinen Kürwillen versetzt findet, und wodurch die Freiheit seiner Person in ihren Bewegungen, seines Eigentums in seiner Veräußerlichkeit und seiner Meinungen in ihrem Wechsel und ihrer wissenschaftlichen Anpassung gebunden und bedingt ist, so daß sie von dem sich selbst bestimmenden Kürwillen als Hemmungen empfunden werden müssen; von der Gesellschaft, insofern als Handel und Wandel unskrupulöse, unreligiöse, leichtem Leben geneigte Menschen fordert und das Eigentum oder doch die Rechte darauf so sehr als möglich beweglich und teilbar zu machen drängt; vom Staate, insofern er diese Entwicklung beschleunigt und aufgeklärte, gewinnsüchtige, praktische Subjekte für seine Zwecke am brauchbarsten findet“. Demgegenüber ist zu sagen, daß das wirkliche Bild der „Gesellschaft“ „dem sich selbst bestimmenden Kürwillen“ weit weniger Spielraum läßt, als es nach der allerdings vorhandenen, theoretisch richtig erkannten individualistischen Tendenz und ihren Bezeugungen in vielen modernen Menschen und ihrer Lebensauffassung, in der Haltung und dem Charakter eines großen Teiles der Literatur und in sonstigen tatsächlichen Erscheinungen wohl scheinen könnte, ja daß in weiten Schichten „der sich selbst bestimmende Kürwille“ gar nicht oder nur in größter Verkümmerung durch die inneren und äußeren „Hemmungen“ überhaupt vorhanden

ist. Es fragt sich sehr, wer mehr von diesem „sich selbst bestimmenden Kürwillen“ besitzt, der durchschnittliche Beamte, Offizier, aber auch der durchschnittliche Angehörige des Gewerbsstandes und selbst der freien Berufe in der modernen Zeit oder ein Reichsritter (wenn er nicht verarmt war) oder Kaufherr des ausgehenden Mittelalters. Und keineswegs sind damit nur die äußeren Bindungen durch amtliche und berufliche Abhängigkeiten vom Staat und vom Vorgesetzten, durch wirtschaftliche Abhängigkeiten von den Kunden usw. gemeint: auch innerlich war und ist die Mehrzahl der Angehörigen der modernen „individualistischen“, wie die Theoretiker behaupten, sogar atomisierten Gesellschaft einerseits unfrei, andererseits aber auch aufeinander gestimmt, miteinander verbunden. Neben dem „Ichbewußtsein“, das sich bei dem Durchschnittsmenschen nicht sowohl individualistisch als egoistisch äußert, gibt es auch in der modernen Gesellschaft durchaus ein „Wirbewußtsein“, nicht nur das volkliche, nationale, das Bewußtsein der geschichtlichen Schicksalsverbundenheit, sondern auch, grob ausgedrückt, ein Herdenbewußtsein, das sich meist, wie wir noch sehen werden, gruppenhaft äußert, jedenfalls aber auf eine unindividualistische Haltung hinwirkt. Im wesentlichen sind es jene konventionellen Anschauungen, die hier ihre Macht üben, individuelle Meinungen und Regungen töten, andererseits eine gemeinschaftliche innere Haltung hervorrufen, über den Zwang der äußeren Sitte hinaus. Sie haben zu allen Zeiten, wenn auch in veränderten Formen, gewirkt und wirkten auch in der modernen Gesellschaft. Das Symbol dieser unindividualistischen Gesamthaltung ist das Wörtchen „man“, das alle Durchschnittsmenschen regiert. „Man“ hatte dies zu tun und jenes zu lassen, „man“ schwor auf dieses und verpönte jenes, „man“ mußte dies gesehen oder gelesen oder angehört haben. Dieses „man“ regierte selbst geistige, der Durchschnittsgesellschaft sich überlegen dünkende Kreise, so die meist auf jeweils vorherrschende Richtungen eingeschworenen wissenschaftlichen Kreise. „Man“ ist heute kein Skeptiker mehr, „man“ ist heute irrational usw.

Eine Vorherrschaft des „Man“ in solchem Maße hat in der geistigen Blütezeit Deutschlands im späteren 18. und früheren 19. Jahrhundert nicht entfernt bestanden — bis zu einem gewissen Grade besteht sie, wie gesagt, immer —: sie charakterisiert vielmehr die überwiegend unindividualistischen letzten Generationen, die

immer mehr eigenen Urteils und eigener schöpferischer Initiative, freien Geistes bar wurden. Daß sich gleichzeitig das freie Urteilen bis zur höchsten Subjektivität, ja bis zur frechen Ungebundenheit in der Presse und Literatur und in politischen Richtungen steigerte, war Reaktionserscheinung, die zugleich eine sich gegen den Konventionalismus aufbäumende revolutionäre Stimmung anzeigte, aber vielfach auch ohne echte individualistische Grundlage war. Ein gewisser Individualismus blieb ja auch, mehr oder weniger verborgen, bei einzelnen in der unindividualistischen Durchschnittsgesellschaft lebendig. Und selbst die von den offiziellen Anschauungen beherrschte gute Gesellschaft duldete gelegentliche Seitensprünge von geistreichen oder exzentrischen Köpfen oder eine heimliche Medisance der Wissenden.

Am meisten wirkt auf eine solche unindividualistische Geisteshaltung, auf ein kollektivistisches Denken die Gruppe, vor allem die ausgeprägte Standesgruppe hin. Auch bei dem Gruppengeist[1]) handelt es sich natürlich nicht um eine spezifisch moderne Erscheinung, sondern um eine recht alte und natürliche. Insbesondere tritt sie im Mittelalter mit seinem „unendlichen Reichtum" „von abgestuften Lebensformen" (Burckhardt) hervor: in all diesen ständischen Sondergebilden lebte immer auch eine Summe bestimmter gruppenmäßiger Anschauungen und Sitten, die den einzelnen unbewußt banden. Die Stände lebten jeder nach besonderem Recht, auch die Kultur war bis zu einem gewissen Grade ständisch, „Partialkultur", wie Burckhardt sagt. Die mittelalterlichen Typen des Bauern, des Ritters, des Kaufmanns, des Handwerkers, des Geistlichen sind von einer überaus großen Geschlossenheit und zeigen verhältnismäßige Gleichartigkeit in sich und scharfe Verschiedenheit von anderen. Kleinere Sonderberufe zeigen die geschlossene Gruppenart bis ins Seelische hinein in besonderem Grade, wie der Jäger, der Fischer. Trotz der modernen Auflösung der ständischen

[1]) Ich gebrauche diesen Begriff in einfachem, beim Historiker herkömmlichen Sinne, nicht als Finesse, wie jetzt Scheler in der von ihm herausgegebenen „Soziologie des Wissens" — ich folge nur einem Referat — den Begriff „Gruppengeist" und neben ihm in gewissem Gegensatz den Begriff „Gruppenseele" gestaltet haben soll. Letztere, in Schelers Sinn, unpersönlich, anonym, „Kollektivsubjekt nur jener seelischen Tätigkeiten, die nicht spontan vollzogen werden, sondern sich vollziehen", würde dem oben angewandten Begriff „Gruppengeist" eher entsprechen als der Schelersche „Gruppengeist".

Gliederung lebten auch in der neuesten Zeit solche ständischen Geistesformen durchaus fort, wenn auch in geringerem Grade und in veränderter Weise. Man sprach auch in der jüngsten Vergangenheit viel vom „Kastengeist“ und meinte sogar eine besondere Neubelebung desselben zu empfinden. Alte Stände wie der des Bauern und des Handwerkers sind geblieben, neue Stände sind hinzugetreten wie der Beamte, der Offizier und bildeten besondere Standesgeschlossenheit aus, die sie trotz aller modernen individualistischen Neigungen bis in die Gegenwart behielten: auch der neueste Standestypus, der Arbeiter, zeigt seinen unindividuellen Gruppencharakter in besonders scharfem Maße, erklärlich genug, da er in der Regel der höheren geistigen Einflüsse, die das Individuelle wecken und fördern, entbehrt.

Die Gruppenhaltung zeigt sich auch heute selbst in kleinen Gemeinschaften, wenn sie nur eng geschlossen sind. Nicht nur der Bauer als solcher ist ein von anderen abgegrenzter, untereinander wieder gleichartiger Typus, sondern oft auch der Bauer eines bestimmten Dorfes. So berichtet der bekannte Pfarrer Hansjakob, er habe in seinem langen Landleben am Bodensee die Erfahrung gemacht, daß die Bauern nicht nur in Sprachverschiedenheiten, sondern auch im Charakter, in den Mienen und Gebärden erkennen lassen, welchem von mehreren beisammenliegenden Dörfern sie angehören (In den Niederlanden I, 100).

Die Gruppenmenschen werden nicht nur in ihrem gesellschaftlichen Gebahren und ihrer Lebensgestaltung, sondern vor allem auch in ihren Anschauungen und Urteilen durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bestimmt. Die meisten dieser Menschen denken nach einer gleichen Schablone. Und daran hat unser so „individualistisches“ Zeitalter durchaus nichts geändert. Wenn Friedjung (Zeitalter des Imperialismus II, 357) es als tadelnswertes Symptom der letzten Vergangenheit hinstellt, daß „innerhalb jeder Schicht die einzelnen sich zum Verwechseln ähnlich sahen“, Junker, satte Bürger, Professoren, Beamte, „am ähnlichsten die zum Klassenkampf vorzüglich gedrillten Sozialdemokraten“, so bestätigt er nur unsere Meinung von dem vorwiegend unindividualistischen Geist unserer Zeit, aber es ist nur dann ein Anlaß, sich darüber zu verwundern, wenn man meint, daß das Persönlichkeitsideal in unserer Zeit wirklich eine Rolle gespielt habe.

Das ausgeprägt Unindividuelle liegt nun weiter vor allem darin, daß viele einzelne überhaupt erst durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe Bedeutung und Wert auch in ihren eigenen Augen erhalten, selbst also keinen inneren Halt und kein Persönlichkeitsbewußtsein haben. Das sah man an manchen Angehörigen insbesondere bevorzugter Berufe, wie des Offizierstandes, aber auch bestimmter Verbände, wie etwa der studentischen Korps. Im Offizierkorps wie im studentischen Korps wurde auch ein bestimmter Typus bewußt erzogen, nicht die Persönlichkeit, wenn sich diese auch gelegentlich durchsetzte.

Andererseits spielt dabei auch für den individueller Angelegten der Stolz auf seine Gruppe eine Rolle. Und in dem gegenseitigen Abschätzen und Ausspielen der Gruppen liegt auch immerhin ein gewisser Zug von Individualismus. Das Individualistische des deutschen Wesens liegt eben in der außerordentlichen gesellschaftlichen Zersplitterung in Gruppen — hierin unterscheidet sich der Deutsche von dem viel mehr unindividuellen Engländer mit seinem gleichmäßigen Gentlemantypus. Das selbstbewußte Betonen des eigenen Standes führte zu einer Art gegenseitiger Mißachtung und Reibung der Schichten. Da der unindividuelle Durchschnittsangehörige einer Gruppe die Scheuklappen der Lebensauffassung und der sozialen Anschauungen seines Standes schwer ablegen konnte, sah er in dem Verhalten und in den Meinungen anderer immer etwas Minderwertiges. Die Angehörigen herrschender oder bevorzugter Schichten taten dies aus einer gewissen Überhebung heraus, der Landjunker, der Offizier, der Jurist, der höhere Beamte, der Professor; die Angehörigen zurückgesetzter Schichten aus einer Art Ressentiment, dabei im Gefühl, die wertvolleren oder die tüchtigeren zu sein, der Lehrer, der Techniker, der Kaufmann. Völlig feindlich stellte sich der vom Klassenkampfgedanken, innerlich aber auch von den Machtansprüchen und der eingebildeten Bedeutung der „werktätigen Bevörkerung“ beseelte Arbeiter. Diese einseitig dressierte Schicht war am meisten unfähig, andere Schichten zu verstehen, wurde freilich auch von den anderen Schichten am wenigsten verstanden und oft falsch beurteilt.

Auch bei den wirtschaftlichen Schichten kann man von einem unindividualistischen Gruppengeist reden. Man nimmt bekanntlich für das wirtschaftliche Leben des 19. Jahrhunderts einen besonders

ausgeprägten Individualismus, eine besonders starke Bewegungsfreiheit des einzelnen Wirtschafters an, die sich namentlich auch in kapitalistischer Richtung ungemessen auswirken konnte, aber auch sonst bedenkliche Schattenseiten entwickelte, die dann eben eine „das freie Spiel der Kräfte" hemmende Reaktion hervorriefen. Abgesehen davon, daß man, wie schon angedeutet, diesen wirtschaftlichen Individualismus nicht mit dem höheren, echten, geistigen Individualismus auf eine Stufe stellen und eher in ihm nichts weiter als Egoismus sehen sollte, bewegten sich in diesen wirtschaftlichen Schichten die einzelnen in der Regel durchaus nicht individualistisch, im Sinne der freien Auswirkung ihrer persönlichen Art, und ebensowenig ohne Verbundenheit mit den andern. Nur auf wenige führende Unternehmer und kühne Spekulanten (nicht im üblen Sinne) trifft die Kennzeichnung als individualistische, im gewissen Sinne schöpferische Persönlichkeiten zu. Die übrigen handelten wie die Durchschnittsmenschen sonst, nämlich einer ziemlich wie der andere. Auch die wirtschaftlichen Durchschnittsmenschen handelten vorzugsweise nach einer allgemeinen Schablone, die sich aber schneller nach den wirtschaftlichen Verhältnissen unter dem maßgebenden Beispiel einzelner Vorangehenden abwandelte, sie sahen einander die Wege und Methoden des Wirtschaftens und des Handels bis auf kleine Tricks und Tips ab, die auch oft falsch sein konnten. Jene Führernaturen, die neue Wege einschlugen und sie mit Einsetzung ihrer ganzen Persönlichkeit in rücksichtsloser Willenskraft zielbewußt verfolgten, waren doch immer nur wenige, und auch diese wenigen, auf deren Wirksamkeit und persönlichen Erfolgen der Nimbus des großen „individualistischen" Unternehmers beruht, betätigten sich doch auch wieder durch die Zeitverhältnisse, die ihnen eben diese Wege wiesen, wesentlich in gleicher Weise.

Die Gruppen sind es in erster Linie, die gegenüber den unleugbar in der modernen Zeit vorhandenen sozial auflösenden, die Menschen durcheinanderwirbelnden Tendenzen eine zusammenhaltende Wirkung ausüben, auch ohne formale Zugehörigkeit des einzelnen zu einer bestimmten Gruppe. Die Gesellschaft wurde im 19. Jahrhundert durchaus nicht so atomisiert, wie man es darzustellen liebt. Die übergroße Mehrheit der Menschen ist gar nicht im Stande, als einzelne Atome in der Welt herumzuwirbeln, auch in der modernen Zeit nicht, weil sie eben immer unindividualistisch bleiben.

Die Gefahr der wirtschaftlichen und sozialen Isolierung, aber auch die Furcht vor ihr, trieb ja auch seit langem zu zahlreichen wirtschaftlichen und sozialen Zusammenschlüssen aller Art. Aber man war eben auch als Gruppenmensch ohnehin mit anderen immer verbunden. Atomisiert war die Gesellschaft weder wirtschaftlich noch sozial, aber auch nicht geistig. Übrigens braucht die Gruppe durchaus nicht auf mehr oder weniger ständischem, beruflichem oder wirtschaftlichem Zusammenschluß zu beruhen. Auch „Richtungen“ geistiger Art, denen man sich mehr oder weniger freiwillig anschließt, gewinnen bindenden Einfluß auf individuelle Neigungen. Soweit die politischen Parteien noch einigermaßen Vertretungen geistiger Strömungen, politischer Anschauungen und nicht von bloßen Interessen waren, gehörten auch sie zu solchen „Richtungen“ (von denen sie sich freilich durch ihre formale Geschlossenheit unterschieden). Diese Richtungen, weltanschauliche, literarische, künstlerische, wissenschaftliche, wurden in neuerer Zeit durch den stärkeren Hang des 19. Jahrhunderts zu Doktrinen — „es ist merkwürdig“, bemerkt Leopold v. Gerlach 1852 in seinen „Denkwürdigkeiten“, „wie unsere Zeit zu den Prinzipien drängt“ — außerordentlich häufig. Ihr Ausgangspunkt ist ohne Zweifel individualistisch, sie sind Ausfluß von Persönlichkeiten, Trägern bestimmter Ideen, Führernaturen. Aber die Anhängerschaft gewinnt sehr bald das Gepräge des Eingeschworenseins, also ein unindividualistisches Gepräge.

Daß in geistiger Beziehung unsere Bildung, unsere Kultur durchaus individualistisches Gepräge trugen, ist communis opinio. Und daß sie die Menschen dementsprechend individualistisch erzogen, wird ohne weiteres daraus gefolgert. Hier darf nur eben auf jene Urteile Burckhardts und Lagardes noch einmal hingewiesen werden, die gerade über die „verfluchte universelle Bildung“, über „die Anbetung der Kultur“ als der Entfaltung der individuellen Kräfte feindliche Mächte klagten, die die Menschen mit einen „allgemeinen Stempel“ versähen. In der Tat liegt hier eine richtige Beobachtung vor. Bildung und Kultur bedeuten nicht nur Befreiung und Erhebung, wie einst, sondern gerade in der modernen Zeit mit ihrer immer wachsenden Masse eine Belastung der Geister. Die Menschen werden immer mehr vorwiegend rezeptiv eingestellt. Man könnte, wenn man einen neuen Ismus bilden wollte, von einem Rezeptivismus sprechen, der zweifellos individualistischen

Geist nicht fördert. In dieser Richtung wirkte unter anderem die moderne Schule, auf deren Entwicklung und Erfolge man gerade in Deutschland, nicht mit Unrecht, so stolz war. Wieder kann man hier Burckhardt und Lagarde zitieren. Jener hatte einen wahren Haß gegen das „Schultum“, den jetzigen „Schulwahnsinn“ und war nicht der Meinung, daß „der Valor eines Menschen durch Schulsitzerei ermittelt werden könne“, dieser schrieb 1875 (Deutsche Schriften I, 147): „es liegt infolge der (von der preußischen Schulverwaltung) getroffenen Maßregeln über unserem Vaterlande ein zäher, widerlicher Schleim von Bildungsbarbarei, der Gottes Licht und Luft von uns abhält“. Und neuerdings meinte Alfred Lichtwark (Reisebriefe I, 143): „Die Schule ist wie die Kirche ein Ding an sich geworden, sie weiß kaum noch, daß sie eine Dienerin war (und sein sollte), sie ist zur Herrin und Tyrannin geworden, die sich das Leben untertan macht“. Natürlich hat die Schule in vielen Fällen — es kommt ja immer auf die Lehrer an — auch dazu beigetragen, die Individualitäten der Schüler zu entwickeln, aber die Regel war es sicherlich nicht. Das Quantum des Bildungsstoffes wuchs immer mehr an — schon um 1860 klagten Simson und Droysen Th. v. Bernhardi gegenüber (Aus dem Leben Th. v. B.s III, 332) über die Minderung des „geistigen Vermögens“ der „jüngeren Generation“ infolge des Rückganges der Gymnasien „teils durch den Unterricht in vielfachen Allotrien, teils dadurch, daß man den unbestimmten Begriff ‚Bildung‘ einführte“ —, das Gedächtnis wurde immer mehr belastet, nicht geübt, die äußere Aufnahme des Wissens dem inneren Erfassen vorangestellt, die individuelle geistige Betätigung selten geweckt und meist unterdrückt, das innere, das seelische Leben leer gelassen.

Die rezeptive Geisteshaltung hat dann für die große Menge auch der Gebildeten in besonderem Maße die Zeitung, die Presse, wie man so häßlich sagt, verstärkt, so förderliche Wirkungen sie in vielen Beziehungen sonst gehabt hat und so unentbehrlich sie nicht nur für das öffentliche und wirtschaftliche, sondern auch für das geistige Leben ist. Das selbständige Urteil über Menschen und Dinge, die individuelle Auffassung der öffentlichen Vorgänge wird durch die täglich vorgesetzte fertige Nahrung der Zeitung eingeschläfert, unterdrückt, schließlich in der Wurzel abgetötet. Wieviel Urteile und Ansichten der Durchschnittsmenschen, und leider nicht dieser allein, sind lediglich der Zeitung nachgeschwatzt! Die sugge-

stive Kraft des Schwarz auf Weiß wird durch die Tausende von Zeitungen unendlich vervielfältigt.

Aber abgesehen von der Förderung der rezeptiven Geisteshaltung durch Schule, Zeitung und auch noch andere Momente, die Bildungs- und Kulturlast als solche, die durch die Wissenschaft gerade des 19. Jahrhunderts in ihrer weitreichenden Aufdeckung der Vergangenheit gewaltig vermehrt wurde ebenso wie durch die ungeheure Erweiterung des Horizontes durch die moderne Weltkultur, mußte eine individuelle Beherrschung der Dinge unendlich erschweren. Es ist nicht Eucken allein, der (in seinem „Kampf um den geistigen Lebensinhalt") erkannt und beklagt hat, daß diese Kulturmasse „wie ein Alp auf der Menschheit liege; sie raubt uns das eigene Leben und gibt uns dafür ein fremdes". Es ist auch nicht allein das Bildungsgut, das solche Wirkungen übt, es sind die ganzen immer komplizierteren und immer vielgestaltigeren Kulturverhältnisse, die dem Individuum in der Regel höchstens eine äußere Anpassung ermöglichen, immer seltener eine überlegene Selbstbetätigung. Der umfassende Kulturmechanismus der Gegenwart muß die Menschen zwingend in mechanischer, nivellierender Richtung beeinflussen. So hat auch kürzlich Kaphahn (Vergangenheit und Gegenwart 1921, 241 f.) hervorgehoben, wie in der Vorkriegszeit „die Gebilde der objektiven Kultur: die staatlichen, die wirtschaftlichen, die militärischen Einrichtungen, das objektive Geistesgut, eine nie gesehene Macht erreicht hatten und die Möglichkeit des Individuums, schöpferisch in diese objektive Kultur hineinzuwirken, außerordentlich zusammengeschrumpft war". —

Unter den dem einzelnen Menschen feindlichen Strömungen im neueren Deutschland nennt Lagarde vor der Anbetung der Kultur die Anbetung des Staates. Wir wollen hier nicht die allgemeine Stellung des Individualismus zum Staat erörtern, jene idealistische Richtung, wie sie einst Wilhelm v. Humboldt vertrat, der im Interesse der Kultur so wenig Staat wie möglich wollte, weiter die bourgeoise, nur die privaten Interessen im Auge habende Anschauung, die den Staat nur als Versicherung betrachtete, als Schützer eben jener privaten Interessen, weiter die freiheitliche politische Strömung, die die Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit durch den staatlichen Zwang verurteilte, die mehr ästhetisch gerichtete Feindschaft großer geistiger Individualisten gegen den harten, kalten

Staat, wie Nietzsches, der vom Staat als „neuen Götzen“, von den Griechen als „Staatsnarren“ redete („in der neueren [Geschichte] sind es andere Völker“), der vom Sozialismus meinte, er könne „dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufung von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflößen“, oder Ibsens, der den Staat als Fluch des Individuums bezeichnete. Wir wollen auch nicht die entgegengesetzte Strömung näher verfolgen, jene vor allem von Hegel ausgebildete „Staatsvergottung“, jene starke Staatsgesinnung, die nach der Mitte des 19. Jahrhunderts keineswegs nur von konservativen Politikern vertreten wurde, sondern auch von nationalen Liberalen, wie besonders von Treitschke, aber auch eben von Sozialisten wie Lassalle („der Zweck des Staates ist nicht der, dem einzelnen nur die persönliche Freiheit und das Eigentum zu schützen, . . . vielmehr gerade der . . . sie (die einzelnen) zu befähigen, eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit zu erlangen, die ihnen sämtlich als einzelnen unersteiglich wäre“), jene Staatsgesinnung, die dann nach der Neugründung des Reiches sich gerade unter dem herrschenden (freilich nur bis zu einem gewissen Grade herrschenden) Liberalismus in jener von Lagarde verurteilten „Anbetung des Staates“ im Sinne einer nach innen geübten Staatsomnipotenz äußerte, weiter aber in Verfolg namentlich der Treitschkeschen Lehren auch von weiten nationalen Kreisen mehr im machtpolitischen Sinne eifrig gepflegt wurde, so daß die Feinde im Weltkrieg von einem Staatsfetischismus der Deutschen sprachen.

Die beiden Gegenströmungen theoretisch zu zergliedern, hat hier, wo der Historiker spricht, keinen Zweck. Dies aber um so weniger, als die Welt der Wirklichkeit die zugespitzten Theorien sehr zurücktreten und die Menschen nach einem, meist unbewußten Zwange nicht nur handeln, sondern auch reden und selbst denken läßt. Immerhin ergibt sich aus der Wirklichkeit selbst ein ständiges Zurückweichen individualistischen Geistes im Verhältnis zum Staat.

Im Grunde liegt dem an sich individualistisch gerichteten Deutschen ein besonderes inneres Verhältnis zum Staat gar nicht. Und trotz der politisch bewegten Zeit vor und nach 1848 hatte sich der dem Staat abgeneigte Zug des deutschen Idealismus des 18. Jahrhunderts gerade unter den Gebildeten Deutschlands nach

der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder neubelebt. Eben Treitschke beklagte 1860 (Briefe II, 72) „die systematische Entfremdung unserer besten Köpfe vom politischen Wirken“, und 1856 hatte er voll Erregung geschrieben (I, 349f.): „Mir fehlen die Worte für unsere heutigen Zustände. Wir sind bereits soweit, den Staat als eine Last, ja als eine Unsittlichkeit anzusehen“. Diese Gesinnung änderte sich nun eben nach 1866 und 1870, wesentlich unter dem Einfluß der preußischen, diesem Volke seit Generationen anerzogenen, es schließlich auch innerlich mit Pflichtgefühl und Hingabe an den Staat durchdringenden Staatsgesinnung, gründlich, veräußerlichte aber sehr rasch und fiel in ein Extrem, durch das eben so stark individualistische Naturen wie Lagarde und dann Nietzsche zu so leidenschaftlicher Verurteilung gebracht wurden. Um sie noch einmal zu hören, Lagarde schrieb 1875 (Deutsche Schriften I, 97): „daß, so viel ich sehe, eine Nation um so glücklicher, weil um so lebenskräftiger ist, je weniger der Staat in ihr zu tun hat, der meines Erachtens überall nur da eintritt, wo die Tätigkeit der Nation als solcher nicht ausreicht, dessen verhältnismäßige Unbeschäftigtheit mithin stets die Tatkraft und Tatenwilligkeit der Nation anzeigt: ich verhehle keinen Augenblick, daß der Götzendienst, welcher zur Zeit in Deutschland mit dem Staate getrieben wird, für mich der bündigste Beweis für die Unentwickeltheit der deutschen Nation ist“. Und Nietzsche bezeichnet „die neuerdings von allen Dächern gepredigte Lehre, daß der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei und daß es für einen Mann keine höheren Pflichten gebe, als dem Staat zu dienen“, als einen „Rückfall in die Dummheit“; „Staat“ ist für ihn das, „wo der langsame Selbstmord aller ‚das Leben‘ heißt.“ Bei alledem handelt es sich natürlich, um ein häufiges Mißverständnis wenigstens zu berühren, nicht um die Befehdung nationaler, vaterländischer Gesinnung. Kann man Nietzsches übertriebene Äußerungen freilich wegen seines Europäertums verdächtig finden, so spricht bei Lagarde gerade die Liebe zum Vaterlande, zum echten Deutschtum. Er will den allzu tätigen, ewig regelnden und bevormundenden, hemmenden, zwingenden Staat eindämmen um der Lebenskraft der Nation, d. h. eben schließlich doch der Individuen willen. Und etwas anderes will Nietzsche im letzten Grunde auch nicht. So hat aber auch schon der Freiherr vom Stein gesprochen (in einer un-

datierten Denkschrift): „Das zudringliche Eingreifen der Staatsbehörden in Privat- und Gemeindeangelegenheiten muß aufhören und dessen Stelle nimmt die Tätigkeit des Bürgers ein, der nicht in Formen und Papier lebt, sondern kräftig handelt.“ Das war noch gegen den bevormundenden absoluten Staat gerichtet.

Jetzt aber, nach 1870, war der Staat trotz der gegen jene Zeit viel stärkeren theoretischen Bewegungsfreiheit des einzelnen in vieler Beziehung eine das Leben der einzelnen viel mehr bestimmende Macht geworden; einmal weil er immer weitere Gebiete des Lebens in seinen unmittelbaren Bereich zog (von der Schule bis zu den Eisenbahnen) und damit auch immer mehr einzelne, Hunderttausende, in nicht nur äußerliche, sondern auch innerliche Abhängigkeit von sich brachte (Verstaatlichung), wobei außerdem die Bureaukratisierung des Lebens immer mehr fortschritt und auch die ihr an sich feindliche Wirtschaft ergriff, sodann weil bei dem zunehmenden Eingreifen des Staates in alle Gebiete und jener zunehmenden „Anbetung des Staates“ die Menschen sich überhaupt gewöhnten, nicht mehr wesentlich von sich selbst, sondern vom Staate alles zu erwarten. Auch die Wirtschaft war darauf bedacht, sich Staatshilfe zu sichern, unmittelbar oder mittelbar: der eigenen freien Initiative schenkte man immer weniger Vertrauen. Auch die beamtete Staats- oder Gemeindewirtschaft, zu der man immer mehr hinstrebte, lähmte die Initiative, den persönlichen Schaffensdrang weniger durch Ausschaltung des persönlichen Interesses als durch die Beschränkung der individuellen Bewegungsfreiheit des einzelnen. In den niederen Klassen unterdrückte die Sozialversicherung den Mut, die Wechselfälle des Lebens selbst zu bestehen, und zog eine bedenkliche Rentensucht groß. Für weite mittlere und noch mehr die oberen Klassen aber wurde der Staatsdienst, der zivile in all seinen Verzweigungen oder der militärische, der bevorzugte Hauptberuf. Den Beamtencharakter betonten nicht nur die unmittelbaren Staatsdiener, sondern auch die kommunalen und städtischen Beamten. Viele Oberlehrer fühlten sich als Beamte und nicht als Lehrer, und es gab manche, die von der Versetzung der Schüler als einem Hoheitsrecht des Staates sprachen. Diese zunehmende Verbeamtung führte besonders dazu, den Blick nur nach oben zu richten, eine subalterne Auffassung alles Seins und Handelns auch in den höheren Beamtenkreisen zu verbreiten, nicht

nur die selbständige Initiative des einzelnen zurückzudrängen, sondern auch die Überzeugungstreue und innere Selbständigkeit gegenüber den oben gerade herrschenden Ansichten zu unterdrücken, dabei die Staatsgesinnung selbst ihres idealen Charakters der ethischen Hingabe zu entkleiden und mit den Gesichtspunkten des persönlichen Vorteils der „Gesinnungstreue" zu verquicken. Die Gesamtheit, das Gemeinwohl erfuhr bei einer so gearteten Staatsgesinnung — auch in der alten preußischen Staatsgesinnung spielte das Arbeiten für das Ganze weniger eine Rolle als das Arbeiten für den Staat als Obrigkeit — durchaus keine Förderung. Lagarde hat durchaus Recht, daß die Lebenskraft einer Nation gerade auf der möglichst ungehinderten selbständigen Tätigkeit und Tatbereitschaft der einzelnen beruht: hierauf gründet sich eben die kräftige nationale Entwickelung der allem staatlichen Eingreifen abgeneigten Engländer.[1]) Bei uns führte die zunehmende Verstaatlichung des ganzen Lebens, die Überstaatlichkeit zu einer bedenklichen Verkümmerung der individuellen Kräfte, der Charakterstärke, des eigenen Verantwortungsgefühles, der Führereigenschaften, wie es sich ja später in so verhängnisvoller Weise beim Zusammenbruch zeigte.

Die Gefahr ist einsichtigen Beurteilern — auch abgesehen von dem eigenbrötlerischen Lagarde — keineswegs verborgen geblieben. Von vielen damaligen Äußerungen seien nur einige sehr treffende des tüchtigen Max Eyth zitiert. Er schreibt 1888: „Die Verstaatlichung alles Denkens und Trachtens hat einen Grad erreicht, (daß sie) einer freien gesellschaftlichen Tätigkeit alles Blut aus den Adern zieht" (Im Strom unserer Zeit III, 357). Und 1889: „Merkwürdig, wie es bei diesen tüchtigen Preußen eine Lebensbedingung geworden zu sein scheint, amtlich, polizeilich, militärisch kommandiert zu werden. Darin liegt die starke und die schwache Seite des Preußentums. Von dem Grade, wie sich hier alles Streben, aller Ehrgeiz, alle Gedanken der großen Staatsmaschine zuwenden,

[1]) Auch der Nordamerikaner. Man vergleiche etwa, was der alte Staatsminister Rud. v. Delbrück in seinen Lebenserinnerungen (II, 20) von seinen Eindrücken 1853 aus den Vereinigten Staaten sagt: „Die Nation erschien als ein bloßes Aggregat von einzelnen. Dafür war aber die Leistungsfähigkeit des einzelnen auf das höchste Maß gebracht . . . Das Selbstgefühl, welches jeden einzelnen durchdrang, war die Quelle des Nationalbewußtseins."

oft genug klagend und murrend, aber ohne an die Möglichkeit auch nur zu denken, daß es anders sein könnte, davon hat man jenseits der Grenzen Deutschlands keinen Begriff. Ein gehorsames und gesundes Mandarinentum —: es läßt sich ja viel dafür sagen, namentlich von denen, die selbst zur Kaste gehören. Aber wie lange wird es gesund bleiben? Wie hat es schon dem Volke die selbsttätige Seele aus dem Leibe gesogen, und wenn dies vollends gelungen ist, wenn wir alle verstaatlicht sind und nur noch der Staat sein großes mechanisches Leben führt, wer weckt uns dann die Toten wieder?" (Ebenda III, 378f.) Im Anfang des Jahres 1892 erhob bereits ein Fürst seine warnende Stimme, König Albert von Sachsen, der es als einen großen Fehler der Zeit bezeichnete, bei allen Gelegenheiten die Parole von oben zu erwarten.

Es sei nicht weiter ausgeführt, wie die Richtung auf die Verstaatlichung des Lebens auch durch staatssozialistische Anschauungen beeinflußt wurde und wie die zunehmende Durchdringung des Daseins des einzelnen mit dem staatlichen Wesen dem sozialistischen Staat, in dem das Individuum überhaupt und nicht nur der Beamte, den Nietzsche einst als „den Staatssklaven mit Inbrunst" bezeichnete, zum „Staatssklaven" wird, vorarbeitete. Man preist heute ja bewußt solche Zusammenhänge in dem antiindividualistischen Lager, wie Spenglers Schrift „Preußentum und Sozialismus" beweist, man vergißt aber, daß die freie Liebe des freischaffenden Individuums zum Staat unzweifelhaft dem Gesamtwohl förderlicher ist als die Fesselung des Individuums durch den organisierten Zwangsstaat. Keineswegs braucht bei der Betonung der Bewegungsfreiheit des Individuums und der Bekämpfung der Verstaatlichung des Lebens die Wichtigkeit und Bedeutung des Staates in seiner eigentlichen Rolle als Hüter des Rechts und der Ordnung wie als Träger der Macht geleugnet oder beeinträchtigt zu werden. Selbst ein starkes Regiment des Staates nach innen braucht nicht ausgeschlossen zu sein. Völlige Bewegungsfreiheit der Individuen würde theoretisch zur Anarchie führen, und erst der gesicherte Boden der Abgrenzung der Rechte erlaubt die förderliche Betätigung des freien Individuums. Je weniger dabei der Staat als Zwangsanstalt empfunden, je mehr er vom Gemeinschaftsgedanken getragen wird, um so williger wird auch das notwendige starke Regiment getragen werden.

Es sei auch nicht weiter ausgeführt, wie sich unter dem Einfluß der obersten staatlichen Gewalten in Deutschland im öffentlichen Leben ein stark persönlichkeitsfeindlicher Zug bemerkbar machte. Wenn schon die gewaltige geniale Persönlichkeit Bismarcks keine anderen Götter neben sich duldete, Widerspruch nicht vertrug, feste Vertretung der Überzeugung nicht achtete, wenn also die Charaktere gebeugt wurden (worüber schon früh geklagt wurde), so war unter dem von übersteigertem Herrscherbewußtsein getragenen autokratischen Regiment Wilhelms II. (den nicht das Moment weitüberragender Größe wie Bismarck entschuldigen konnte) das Charakterebrechen beinahe zum Prinzip geworden, wie uns jetzt viele Urteile von damaligen Beobachtern bestätigen.[1])

Persönlichkeitsfeindlich wirkte im letzten Menschenalter nun aber noch ein ganz anderes Moment, das als letzter Faktor unindividualistischen Geistes angeführt sei, die Bedeutung der Masse. Es seien hier gar nicht das gesamte, heute die politische, historisch-psychologische und soziologische Literatur in so starkem Maße beschäftigende Problem der Masse, die von Tarde, Sighele, Le Bon und neuerdings auch deutschen Forschern vorgetragenen Lehren von der Massenpsychologie angeschnitten, auch nicht das bei diesem Problem eine so wichtige Rolle spielende Verhältnis der Masse zum einzelnen oder des einzelnen zur Masse ausführlicher erörtert. Rein vom Standpunkt der historischen Betrachtung sei nur festgestellt, daß eben die Entstehung und die immer ausgiebigere Behandlung des Problems die Folge des Eindrucks der neuen Bedeutung der Masse ist. Unter dem Eindruck der seit der französischen Revolution immer fortschreitenden Macht oder wenigstens des Machtbestrebens und Sichgeltendmachens der Masse hat man für die Vergangenheit, überhaupt für das geschichtliche Leben die Masse als handelnden und wirkenden Hauptfaktor herausgestellt und die Individuen, auch die großen Individuen, als wirkende Hauptkräfte zurückgesetzt. Auf die Entstehung solcher kollektivistischen Anschauungen hat aber keineswegs nur das politisch-soziale Moment, die demokratische und dann die sozialistische Strömung, sondern, was man in der Diskussion öfter übersieht,

---

[1]) Eine historische Beleuchtung der charakterfeindlichen Einflüsse seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gab ich in dem Aufsatz: „Die Charakterlosigkeit eine Ursache deutschen Verfalls“ (Der Türmer, November 1923).

auch, vornehmlich in den Auffassungen deutscher Geister, die romantische Strömung gewirkt, die ja den Volksgeist, den Recht, Sitte, Sprache usw. schaffenden Volksgeist besonders betonte. Halb liberal-demokratisch, halb noch romantisch bestimmt ist z. B. Gustav Freytags Auffassung von der Volksseele. Er will in seinen Bildern „ein Bild geben von fast zweitausendjähriger Entwicklung unserer Volksseele". Aber er huldigt einer Mittelstellung zwischen kollektivistischer und individualistischer Auffassung. Ihm „verläuft das Leben einer Nation in einer unaufhörlichen Wechselwirkung des Ganzen auf den einzelnen und des Mannes auf das Ganze". Wenn Freytag und andere ähnlich denkende Historiker der Persönlichkeit durchaus gerecht werden wollen, so schaltet die eigentlich kollektivistische Auffassung, die vorzugsweise vom Sozialisten, aber auch vom Nichtsozialisten, wie Bourdeau, vertreten wird, die Persönlichkeit als Träger des geschichtlichen Geschehens ganz oder nahezu aus und setzt alles auf die Masse; auch bei den Milieutheoretikern tritt die Persönlichkeit als ursprünglich wirkende Kraft vor den Einflüssen der Umwelt auf sie zurück. Unter dem Einfluß des Hervortretens der Masse im 19. Jahrhundert und weiterhin ist also auch eine massenfreundliche, antiindividualistische persönlichkeitsfeindliche Theorie entstanden.

Freilich ist diese keineswegs zur herrschenden Auffassung geworden. Die sogenannten politischen Historiker des 19. Jahrhunderts haben die Persönlichkeit als wirkenden historischen Faktor wieder stark in den Vordergrund gestellt, und Treitschkes Ausspruch: „Männer machen die Geschichte" ist auch von der folgenden Generation in ihrem überwiegenden Teile als Ausdruck ihrer Überzeugung genommen worden. Zugleich ein Jünger des großen massenfeindlichen Individualisten Nietzsche, hat ganz neuerdings Kurt Breysig in seinem Buch „Persönlichkeit und Entwicklung", teilweise in Abweichung von früher vertretenen Auffassungen (vgl. a. a. O. S. 116 ff.), „alle Entwicklung als von Persönlichkeiten durch Kraft erzeugt oder verwandelt und von Mensch zu Mensch durch Kraft fortgepflanzt angesehen, jedes schöpferische Tun der Massen, der Gemeinschaften geleugnet".

Wenn Breysig ausdrücklich erklärt, „einige (früher gemachte) Zugeständnisse an den Kollektivismus" „zurückziehen" zu wollen, so mag dies als ein Symptom der neuerdings wieder zu beobach-

tenden Stärkung individualistischen Geistes genommen werden, auch einer Reaktion gegen die tatsächlichen Erscheinungsformen der immer mächtiger gewordenen Masse. Eine solche Reaktion prägt sich auch bei den neueren Massentheoretikern und Massenpsychologen aus, die unter dem Eindruck der offenbar zu Tage tretenden Schattenseiten und Gefahren einer von der Masse erlangten Macht überwiegend die Masse herabsetzen und verurteilen, so vornehmlich der antidemokratische Le Bon, dabei aber fast ausschließlich die im öffentlichen Leben auftretende Masse im Auge haben, d h. nicht sowohl die unorganisierte Masse, die auch nach Meinung von sozialistischen Theoretikern wesentlich zum Zerstören, niemals zum Schaffen fähig ist, als die nach Macht strebende oder die Macht kürzere oder längere Zeit besitzende, aber sie nicht gebrauchen könnende demokratische Menge (vgl. F. Wieser in Zeitschrift f. Volkswirtschaft usw. N. F. 3, 9).

Indessen ist in unserem Zusammenhang das politische, das demokratische Moment nicht das wesentliche. Zwar setzt man Demokratisierung und Vermassung, um einmal dieses Wort zu bilden, in der Regel gleich und schreibt eben dieser demokratischen Masse in erster Linie eine persönlichkeitsfeindliche Haltung zu: „Die Masse“, schrieb einst Jakob Burckhardt an v. Preen, „ist ohne Respekt und Maßstab für das Seltene und Hochbegabte.“ Aber andererseits gilt ja gerade die Demokratie ebenso wie der Liberalismus als ein Erzeugnis des „naturrechtlichen Individualismus“. Demokratie ist eine Staatsform, die von sehr verschiedenen Geisteshaltungen und Weltanschauungen getragen sein kann. Es gibt kleine, fast aristokratische Demokratien, es gibt konservative, christliche und liberale Demokratien. Es gibt auch und gab schon im Altertum von der Masse beherrschte, ochlokratische Demokratien. Aber in der Regel tragen Demokratien einen oligarchischen Charakter — das „Volk“ hat praktisch nicht allzuviel zu sagen. In bewegten Zeiten freilich tritt „das Volk“ als Masse in den Demokratien oft unangenehm hervor. Der aristokratisch-individualistisch fühlende Jakob Burckhardt schreibt 1845 (19. April) an G. Kinkel: „Das Wort Freiheit klingt schön und rund, aber nur der sollte darüber mitreden, der die Sklaverei unter der Brüllmasse Volk genannt mit Augen angesehen und in bürgerlichen Unruhen duldend und zuschauend mitgelebt hat“. Auch in Deutschland hat man 1848

und nach der Revolution von 1918 ähnliches erlebt, aber diese anormalen Zeiten können nicht als typisch angesehen werden, und in Wahrheit werden ja auch die Revolutionen nicht von der unindividualistischen, unpersönlichen Masse, die nur Werkzeug ist, gemacht und getragen, sondern von oft extrem-individualistisch, anarchistisch angelegten einzelnen: die in Revolutionen auftauchenden geistigen Führer sind häufig vorher hyperindividualistische, einsame Menschen gewesen. Aber lassen wir die aufgeregten Zeiten beiseite, man kann immerhin in den Demokratien oder sagen wir in der demokratischen Strömung, die auch schon nach der Mitte des 19. Jahrhunderts sich in den konstitutionell gewordenen Staaten mehr oder weniger geltend machte, eine persönlichkeitsfeindliche Tendenz behaupten, eine Art Nivellierungstendenz, die dem Überragenden mißtraut, die schon in dem Gleichberechtigungsstreben aller Staatsbürger liegt und der (wenigstens scheinbar) auch von den wirklich führenden Individuen Rechnung getragen werden muß. Demgegenüber steht die Behauptung demokratischer Theoretiker, daß die Demokratie gerade das Heraufkommen zur Führung begabter Individuen begünstige, eine Auslese solcher Individuen darstelle.

Aber wir wollen uns nun mit der modernen Masse an sich beschäftigen, die ja nach jenem Sprachgebrach eigentlich immer demokratische Masse ist. Im politischen Sinne kann es aber auch antidemokratische, etwa faszistische oder royalistische Massen geben. Von ihrer Psychologie soll hier auch nicht die Rede sein: wir behandeln unser Problem überhaupt nicht als mehr oder weniger konstruierende Theoretiker, sondern als historische Betrachter. Es handelt sich auch nicht nur um die niedere Masse, von der man mehr oder weniger in verächtlichem Sinne zu sprechen pflegt, um den auch in früheren Zeiten bedenklich auftretenden „Pöfel", den „Hans hinter der Mauer", wie man gelegentlich im 16. Jahrhundert sagte, um die „Straße", wie man heute sagt.

Was wir bei der Masse im Auge haben, ist vor allem das sich schon aus dem Wort selbst ergebende Quantitative und dessen Wirkung auf die gesamte Geisteshaltung. Die moderne Masse ist einfach das Produkt des enormen Bevölkerungszuwachses im 19. Jahrhundert und der Zusammenballung eines großen Teiles der Bevölkerung in den immer zahlreicheren Groß-

städten, weiter der Beschäftigung eines Hauptteiles der unteren Schichten in der Industrie und seiner dadurch mitbedingten geistigen Mechanisierung, der Beschäftigung eines anderen großen mittleren Teils in den typisch modernen Bureaus der öffentlichen Verwaltung und der geschäftlichen Betriebe und seiner gleichfalls dadurch hervorgerufenen geistigen Mechanisierung. Die geistige Haltung wird weiter allgemein bestimmt durch die allgemeine elementare Volksbildung in verschiedenen Graden ihres Besitzes, durch das Bewußtsein der modernen politischen Gleichberechtigung und die verschiedenen daraus erwachsenen Machtaspirationen, auch durch das Bewußtsein der bloßen Macht der Zahl, endlich durch den Charakter der modernen äußeren, wesentlich großstädtisch gefärbten Zivilisation. Die moderne Masse bedeutet eine ungeheure Vermehrung der unter starken Bindungen stehenden mechanisierten Durchschnittsmenschen. Es ergibt sich daraus ohne weiteres ein stärkeres Übergewicht unindividualistischen Geistes.

An sich schlummern in der Masse durchaus nicht geringe individualistische Kräfte. Jakob Burckhardt schreibt in seinem oben herangezogenen bitteren Brief an Kinkel weiterhin: „Glaub nur, das politische Volk, an welches gewisse Leute prahlend appellieren, existiert, wenigstens in Deutschland und in der Schweiz, noch (1845) nicht; statt seiner ist eine Masse vorhanden, in der eine Menge herrlicher Keime und Charaktere schlummern, die aber als Masse in den Händen jedes Schuftes wäre usw." Unzweifelhaft beruht der Aufschwung Deutschlands nach der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Teil darauf, daß diese schlummernden Keime und Charaktere infolge der größeren Bewegungsfreiheit in größerer Zahl zur Entfaltung gekommen sind, aber man hat den Eindruck, daß gegen Ende des Jahrhunderts nicht mehr so viel Kräfte im Verborgenen vorhanden waren, weil das Reservoir zu stagnieren anfing. Das gilt zwar auch von der heutigen Masse, was Goethe von „der Menge" sagt, daß sie „im Täglichen ganz verständig ist" (Wahlverwandtschaften), aber im besonderen oder in der Fähigkeit sich zum besonderen zu entwickeln, darin scheint es heute mit der Menge trotz der größeren „Bildung" und Zivilisation schlimmer zu stehen als damals. Und da nun die Masse heute eine ganz andere Bedeutung und einen viel größeren Einfluß auf die Gesamthaltung hat als damals, so trägt das Unpersönliche des Massengeistes

in besonderem Maße zur Verstärkung des unindividualistischen Geistes der letzten Jahrzehnte bei.

Das Wort Massengeist möge hier keinen Stein des Anstoßes bilden. Es ist hier im Sinne einer gewissen allgemeinen Bindung ähnlich verwandt wie oben das Wort Gruppengeist. Es ist gegen die herrschende Lehre nichts einzuwenden, daß es keine besonders geartete Massenseele gibt und daß auch die Masse immer nur Individuen ausmachen, die freilich in der Masse anders handeln wie als einzelne. Aber wenn die handelnde Masse aus „gleichgerichteten" Individuen zu bestehen scheint, so beherrscht die moderne Masse in unserem oben dargelegten Sinne im gewöhnlichen Dasein eine nahezu gleiche oder ähnliche Richtung des Fühlens, Denkens und Handelns, die den einzelnen bis zu einem gewissen Grade bindet. Daß diese Gleichgerichtetheit im letzten Grunde wieder individuellen Ursprungs ist, nicht aus der Masse selbst stammt, die nur den Gedanken, die Anregung, das Vorbild des einzelnen aufgenommen hat, tut dabei nichts zur Sache. Die Masse ist weder schöpferisch noch denkt oder urteilt sie selbständig; sie ist nachahmerisch, sie ist „nicht nur zum Folgen bestimmt und am besten befähigt, sondern dazu auch am meisten geneigt" (Breysig a. a. O. S. 83); so persönlichkeitsfeindlich sie im Grunde ist, so sehr bedarf sie des Führers, so leicht jubelt sie einem Führer zu, der allerdings ihren Neigungen und Instinkten Rechnung tragen muß. So leicht sie in aufgeregten Zeiten freilich die Führung wechselt, so anhänglich ist sie alter Führung in ruhigen Zeiten, wie sie in solchen Zeiten auch weit mehr der Neigung zur Beharrung als zur Bewegung unterliegt — die politische Beweglichkeit der großstädtischen Masse hat ihre besonderen Gründe. Dem Massengeist, d. h. dem Geist der Durchschnittsmenschen der großen Zahl ist daher auch nichts lieber als die Gewohnheit: er fühlt sich auch niemals im Rahmen des besonderen wohl, er will gar nicht individualistisch leben und denken, sondern am liebsten so wie die anderen.

Nun macht sich die von solchem unpersönlichen Geist beseelte Masse, wie betont, heute ganz anders geltend als früher. Wie das äußere Bild des Lebens, der Verkehr in den Straßen, auf den Eisenbahnen usw. von der Masse beherrscht wird, und dieses Leben zuungunsten der Bewegungsfreiheit des einzelnen von den Bedürf-

nissen des Massenverkehrs bestimmt wird und nach ihnen sich regelt, wie der Massencharakter des Verkehrs auch das gesellschaftliche Verhalten mehr und mehr beeinflußt, d. h. vergröbert, wie die hunderttausendfache Wiederkehr derselben Fälle eine starke Stereotypität der Erscheinungen hervorbringt, die hunderttausendfache Wiederkehr derselben Wünsche das geschäftliche Leben sich auf diese schematisch einzustellen zwingt, so trugen auch Geschmack und Geisteshaltung immer mehr den Stempel der Masse. Der Massengeist ruinierte das zwar an alte Traditionen gebundene, aber durchaus von schöpferischen Individualitäten ausgeübte Kunstgewerbe und zog die unindividuelle Massenware groß, auf deren Herstellung sich die Industrie mit aller Macht warf, bis dann schließlich doch auch hier wieder eine individualistische Reaktion in Richtung der Qualitätsarbeit einsetzte. Er brachte die Geschmacklosigkeit des endenden 19. Jahrhunderts hervor, das, was man Kitsch und Talmikultur nennt. Er hat die Literatur heruntergebracht in Richtung der Formen- und Sprachverwilderung und der Vorherrschaft der Seichtheit und Geistlosigkeit (in anderer Beziehung wieder in Richtung der Pflege grober Instinkte). Er hat im geistigen und im öffentlichen Leben die Fähigkeit zum selbständigen Urteil gewaltig vermindert und die immer große Macht der Schlagworte und der Phrasen gewaltig verstärkt.

Besonders bedenklich war, wie dieser unpersönliche Massengeist immer mehr das Gesamtniveau der Kultur bestimmte und immer weitere Kreise der „Gebildeten“ und der oberen Gesellschaft ergriff. Reaktionen wie die des aristokratisierenden Ästhetentums waren im Prinzip durchaus berechtigt, verfielen selbst freilich bald der Manier, die tausend Unberufene nachmachten.

Es drohte immer mehr die Gefahr eines Niedergangs der Kultur überhaupt, weil die Masse der Durchschnittsmenschen, der „Vielzuvielen“ und auch der Minderwertigen, nicht allein, wie betont, nicht schöpferisch ist, sondern auch auf die Dauer gar nicht fähig ist, eine überkommene Kultur aufrechtzuerhalten, zu tragen. Während heute die Masse nicht nur numerisch immer weiter zunimmt und zugleich ihre Machtansprüche in Richtung der Bestimmung des Ganzen steigert, nimmt die Zahl der eigentlichen Kulturträger, der schöpferischen individualistischen Geister ab, ihr Einfluß mindert sich durch die Abneigung der Masse gegen das Erlesene, und die

ihnen noch am nächsten stehenden Schichten erliegen stärker der Beeinflussung durch den Massengeist. Es droht die Gefahr der Barbarisierung, auf die einst schon Renan wie Nietzsche hinwiesen.

2. Die „Mechanisierung" des Geisteslebens.

Mechanisierung des Geisteslebens ist seit geraumer Zeit ein fast zum Überdruß gebrauchtes Stich- und Schlagwort für die geistige Charakterisierung der letzten Vergangenheit geworden. Insbesondere seit den Schriften W. Rathenaus ist dieses charakterisierende Schlagwort in den Massengebrauch der Literatur gedrungen. Aber bereits Dilthey hat die Erscheinung erkannt und bezeichnet, und die geistesgeschichtliche Betrachtung des letzten Menschenalters darf den Begriff mit Fug und Recht verwenden. Man darf die Erscheinung freilich nicht übertreibend zu sehr verallgemeinern, und andererseits tröstet der Umstand, daß die Gegenwart, wie eben die häufige Verwendung des Begriffs zeigt, das Schädliche der Erscheinung erkannt hat und unter ihr leidet. Die ganze Entwicklung ist aber nur die Höchststeigerung einer Tendenz, die sich aus dem rationalistischen Grundzug der neueren Zeit überhaupt ergibt. Die Bezeichnung „mechanistisch" könnte man schon dem 18. Jahrhundert, soweit es das eigentliche Jahrhundert rationalistischen Geistes ist — es zeigt auch ganz andere Tendenzen —, mit gewissem Recht beilegen. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bereits gewinnt in Weiterentwicklung von Tendenzen schon der Renaissance die mathematische Methode eine große Bedeutung im Geistesleben. Wie ich in meiner Geschichte der deutschen Kultur (II² 350 f.) sagte, spiegelt sich darin „die Freude an glatten, mechanischen, gesetzmäßigen Ergebnissen durchaus wider. Die ganze Welt wird zum Rechenexempel und zur einheitlichen mathematischen Konstruktion". Wichtig wird dann die im 17. Jahrhundert wesentlich durch Newton zur führenden Naturwissenschaft und im 18. Jahrhundert zur Grundlage der gesamten theoretischen Naturwissenschaft gewordene Mechanik mit ihrem ausgesprochen mathematischen Charakter und der frischen Freude an der Maschine. (Vgl. Windelband, Gesch. d. neuer. Philos. I, 294 ff.) Liebert hat in seiner „Geistigen Krisis der Gegenwart" (S. 34, 37 f.) die „intellektualistische Verabsolutierung der Wirklichkeit" in der Zeit der Auf-

klärung treffend gezeichnet, die „auf ihrer Orientierung an der Mathematik und an den mathematischen Naturwissenschaften, an der Mechanik“ beruhe. Eine „an sich großartige, mit systematischer Folgerichtigkeit aufgebaute ‘Universalmechanik’“ „wird zum maßgebenden Vorbild aller . . . Auffassungsweisen, aller Erkenntnisformen und -prozesse“. „Die Wirklichkeit gilt nicht als etwas geschichtlich Werdendes (oder Gewordenes), dessen Durchsetzung mit tausend Umformungen und Irrealitäten behaftet wäre, sondern als ein eindeutig bestimmbares, von einer allmächtigen architektonischen Intelligenz aufgebautes System vernunftgemäß geregelter Beziehungen.“ So ist Gott der oberste nach mathematischen Prinzipien tätige Weltbaumeister, „die Welt eine große Maschine aus der Hand des höchsten Ingenieurs“ (Windelband); so ist der irdische Herrscher der „Werkmeister“, „der alles (Räderwerk) in Bewegung setzet“ (J. H. G. von Justi) oder nach A. L. v. Schlözer ein „Maschinendirekteur“, und der Staat wäre als „künstliche Maschine“ aufzufassen, wie denn der absolute Staat auch durchaus mechanisch arbeitet. Der Staat gilt als auf einen vernünftigen Vertrag gegründet. Einen „Regelmechanismus“ stellt auch die Kunst dar, die Psychologie wird als „Mechanik der Vorstellungen und der Triebe“ (Windelband) aufgefaßt usw. Daß die Menschen überhaupt nicht mehr natürlich, sondern künstlich dachten und handelten, ist schon damals eine bekannte Klage — „jetzo“, sagt z. B. Lichtenberg, „da wir meist künstliche Menschen sind“.

Aber dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts, der also die Menschen der Zeit zu mechanisieren suchte, standen doch die starken irrationalen Strömungen der Zeit, die immer mächtiger werdende Wendung zum Gefühl, die trotz aller Staatsomnipotenz praktisch sehr große Freiheit des Individuums, das überaus leicht die „Vaterländer“ wie die „Berufe“ wechseln konnte, der noch geringe Umfang der Industrie, die noch nicht Massen von Menschen zu mechanisierten Arbeitssklaven gemacht hatte, gegenüber.

Auch erkannten im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts tiefer blickende Geister bereits die Gefahren der Mechanisierung, zunächst im Rahmen des Staatslebens. Der Freiherr vom Stein schrieb schon 1822 an Dr. Schulz: „Wir sind übervölkert, haben überfabriziert, überproduziert, sind überfüttert und haben mit Buchstaben, Federn und Dinte die Beamten entmenscht, die Verwalteten ent-

geistet und alles in einen toten Mechanismus aufgelöst." Wie früh erschienen hier dem scharfen Beobachter bereits in den Anfängen der modernen Entwicklung die heute in ihrem Hochstadium aller Welt erkennbaren Symptome deutlich vor Augen! Sehr merkwürdig auch, daß schon damals der Freiherr vom Stein einen Grund der Mechanisierung anführt, den in unserer Zeit W. Rathenau (in „Zur Kritik der Zeit", 1912), als letzte Ursache dieser Erscheinung angesehen hat, die Bevölkerungszunahme, „das letzte Agens, das die Wirtschaftsverschiebung verschuldet", „die Volksvermehrung, die ungeheuerste, proportional und absolut gewaltigste Volksvermehrung seit Anbeginn menschenkundiger Zeiten" (Rathenau, S. 23). Diese verlange für die Subsistenz der Massen stärkste Steigerung des Effektes menschlicher Arbeit unter vollkommenster Ausnutzung des produzierten Gutes, Hilfsmittel der Effektsteigerung seien Organisation und Technik. „Erhöhung der Produktion unter Ersparnis an Arbeit und Material ist die Formel, die der Mechanisierung der Welt zugrunde liegt" (S. 46). Ihrer Auswirkung auf den verschiedenen Gebieten sei ein von allen früheren Zeiten verschiedener Geist gemeinsam, „ein Zug zur Spezialisierung und Abstraktion, von gewollter Zwangsläufigkeit, von zweckhaftem Denken ohne Überraschung und ohne Humor, von komplizierter Gleichförmigkeit" (S. 52). „Das führende Land der europäischen Mechanisierung" sei gerade „Preußen-Deutschland" geworden, das Land der Technik, „das stärkste Industrieland der alten Welt, das Land der erfolgreichsten Geschäftsleute" (S. 132): hier machten die gemäßigten physikalischen Bedingungen bei zunehmender Volksverdichtung die Sorge um den Unterhalt besonders empfindlich, hier gab es ferner „spezifische sittlich-geistige Werte, welche imstande waren, technisch-methodische Hilfsmittel zu schaffen" (S. 56 f.).

Es sei dahingestellt, ob dies alles richtig gesehen ist, es soll auch nicht näher ausgeführt werden, wie sich die Mechanisierung auf den verschiedenen Gebieten, insbesondere auf dem hier nicht in Frage stehenden wirtschaftlichen Gebiet äußert, wie man z. B. mit Rathenau ganz wohl die Entwicklung des Kapitalismus der mechanisierten Produktion entsprechen lassen, das Kapital als mechanisierten Besitz ansehen kann. Die wirtschaftliche Mechanisierung äußert sich vornehmlich in der Konzentration der Betriebe, dem organisierenden, bureaukratisierenden Treiben und der Richtung

auf Typen in der Erzeugung. Man muß auch die durch die moderne industrielle sowie großstädtische Entwicklung herbeigeführte Entwurzelung eines großen Teiles der Menschen aus der natürlichen und organischen Umwelt betonen, mit der die Bewohner des Landes, auch der kleinen Städte noch viel mehr im Zusammenhang stehen. Die Menschen der großstädtisch-industriellen Zivilisation leben in einer künstlichen, in einer mechanisierten Sphäre, die sich über die entsprechenden Schichten aller „Kulturvölker" ausbreitet und alles Bodenständige gefährdet. Das bedauerlichste Produkt dieser Entwicklung ist die städtische und industrielle Arbeiterschaft, die noch mehr als die höherstehenden Schichten der Möglichkeiten einer Fühlungnahme mit den natürlichen und organischen Quellen des Daseins entbehrt und den mechanisierten Menschentypus in traurigster Form zeigt. Es sei ferner nicht erörtert, wie man mit Rathenau in dem modernen Wissenschaftsbetrieb „mit seinen peinlichen Gebietsabgrenzungen, Laboratoriumsbetrieb, Verbänden, Kongressen" u. a. das Prinzip der Mechanisierung walten sehen, wie man das gleiche Prinzip in der Gesellschaft in ihrer „Homogenität" ausgeprägt sehen kann, die vor allem durch jene vielfachen „Bindungen" des einzelnen, die fortwährenden Berührungen und Reibungen, die notwendige Anpassung und Abschleifung, die gleichen Anforderungen und gemeinsamen Kenntnisse und Methoden im Beruf herbeigeführt wird, und der die „Mittelstandstendenz" der mechanisierten Gesellschaft entspricht —, hier kommt es auf die etwaige ungünstige Beeinflussung des geistigen Menschen durch die Mechanisierung an.

Und da ergibt sich als das Wesentliche doch wieder die Beförderung des bereits genugsam hervorgehobenen unindividualistischen Zuges. Selbst im wirtschaftlichen Leben ist der in der Zeit des aufstrebenden Industrialismus und Kapitalismus häufige Typus des kraftvoll-schöpferischen, aber auch rücksichtslosen, egoistischen, jedenfalls persönlich ausgeprägten Konquistadors mehr und mehr zurückgetreten vor der unpersönlichen Körperschaft, vor dem Trust, dem Konzern, der Aktiengesellschaft mit ihren Durchschnittsgeschäftsleuten mit ziemlich gleichartigen Methoden und Tricks, gleicher Routine und Scheu vor persönlicher Verantwortung (vgl. oben S. 235). Die Versachlichung, Bureaukratisierung und Parlamentarisierung der Wirtschaft drängt die Persönlichkeit ebenso zurück,

wie sie die Lust zu schöpferischen Ideen und deren Verwirklichung einengt und erschwert. Aber wenn wir die Entpersönlichung der wirtschaftlichen, der geschäftlichen Welt nicht so wichtig nehmen wollen, obgleich diese Schicht heute nach angelsächsischem Vorgang auch bei uns mehr und mehr die eigentlich herrschende und maßgebende geworden ist, wenn wir ferner den Mangel an Persönlichkeiten in der „Gesellschaft", in den sogenannten gebildeten Schichten überhaupt trotz zunehmender Intellektualisierung immer zunehmen sehen, wie sich z. B. selbst jene gesteigerte Intellektualisierung doch wieder in zwar geistigen, aber schablonenmäßigen Formen und Wendungen äußert, wie auch die heute zu beobachtende größere Sicherheit des Auftretens in der jüngeren Generation wieder kein persönlich erworbenes, sondern ein allgemeines Gut, eine Art angenommener Mode ist, — so ist doch das Bedenklichste, daß auch die spezifisch geistigen Schichten, die geistige Führerschaft, der allgemeinen Mechanisierung verfielen, sich ihr anpaßten, sich ihr beugten, anstatt sie, wenn sie einmal Grundrichtung der Zeit war, unter höhere, sinnvolle Ziele zu beugen. Nicht das Schöpferische, nicht die höhere Idee, nicht der große Wurf, nicht der große Zusammenhang, nicht die mutige Erfassung eines neuen Gebietes standen dem zeitgemäßen Geistesarbeiter vor Augen, sondern die schulgerechte Methode, die fachliche Routine, die umfassende Vorarbeit zu einer spezialistisch beschränkten Aufgabe. Das Zuhausesein in dem wissenschaftlichen Betrieb und seiner verzweigten Organisation, verbunden mit der nötigen Personalkenntnis und ihrer geschickten Benutzung waren wesentliches Erfordernis. Man mußte innerhalb des wissenschaftlichen Mechanismus stehen und in ihm leben, ihn ausbauen und weiter entwickeln, aber man stand selten über ihm. In solcher Richtung liegen auch die Bestrebungen Wilh. Ostwalds, die Geistesarbeit zu organisieren, bei der ausgesprochenermaßen die Bedeutung der Organisation im Wirtschaftsleben als Vorbild vorschwebt. Von den beiden führenden Klassen seien heute die „Erfinder", d. h. die schöpferischen Menschen, weniger wichtig als die Organisatoren infolge der enorm gesteigerten Mannigfaltigkeit der menschlichen Verhältnisse. Durch Organisation dieser Organisatoren und Ausnutzung ihrer Erfahrungen möchte Ostwald die Wege finden zur Schaffung des geistigen Zentralapparats der gegenwärtigen Kultur, einer Zentrale für die Verwer-

tung der durch geistige Arbeit gewonnenen Produkte für die Praxis. Er will freilich zugleich mittelst der Organisation nur der einfachsten und elementarsten Vorgänge der geistigen Arbeit die eigentlich schöpferische Tätigkeit durch Abnahme der mehr mechanischen Bestandteile der Arbeit erleichtern: aber in der Betonung dieser Fürsorge für die mechanischen Teile liegt eben die mechanistische Richtung. Vor einiger Zeit gab die Übersendung eines Fragebogens „über Arbeitsmethode und Hilfsmittel des wissenschaftlichen Arbeiters" seitens einer „Freien Gemeinschaft zur Förderung der wissenschaftlichen Arbeit" einen neuen Beleg für diese Betonung des Betriebes, des Mechanischen auch im geistigen Leben: „Die Feststellung und Verbreitung der für den Wissenschaftler (schon diese moderne Bezeichnung ist bezeichnend) geeignetsten Arbeitsmethoden ist das Hauptziel dieser Gemeinschaft". Mit der Erleichterung des mechanischen Teils soll zwar die bessere Erreichung der „eigentlichen Ziele" gefördert werden, aber die ernsthafte Behandlung von Fragen über die Benutzung von Hilfskräften, Ordnung und Behandlung der Privatbücherei, über Arbeitsraum und Arbeitsmöbel, Zettelkasten, Schreibmaschine, Bureauapparate, Entstehung und Behandlung der Manuskripte zeigen die Andacht zum Mechanistischen, und bezeichnend ist der Hinweis auf „den Kaufmann, dessen Arbeitsweise sich in den letzten Jahrzehnten unter dem Zwange des Wettbewerbs in vorbildlicher Weise vervollkommnet hat". Sollte es nicht bekannt sein, wie die größten Geister oft unter den kümmerlichsten äußeren Arbeitsverhältnissen, ohne den Rückhalt einer Organisation oder Kommission, wie sie heute für große Unternehmungen als unentbehrlich angesehen werden, ihre Meisterwerke geschaffen haben? Eine Erleichterung in diesen äußeren Dingen kann willkommen sein, aber das Wesentliche, den Geist, die Persönlichkeit kann sie auch stören, hemmen und selten fördern.

In der staatlichen, in der Verwaltungssphäre, im politischen Leben ist dieselbe Hingabe an den unindividualistischen mechanistischen Betrieb, an den Apparat, an politische Methoden und Formen, an Kommissionen und Organisationen und dieselbe geringe Bemühung um das Wesentliche, die schaffende oder tatkräftige Einzelpersönlichkeit zu bemerken. Ein Problem taucht auf, flugs — gerade im Kriege war man darin groß — wird eine Organisation, ein Amt, ein Apparat geschaffen, und man meint mit der

Schaffung des mechanischen Rahmens das Problem gelöst. Das Resultat ist meist eine ungemessene Steigerung des Schreibwerkes, ein Flut von Enqueten und Vermehrung unmöglicher oder unbeachteter Verfügungen und Bestimmungen.

Verstand und Wissen treten bei alledem in gesteigertem Maße zutage, aber schöpferischer Geist, geistige Erleuchtung oder fruchtbare Tat sind unter diesem mechanistisch-intellektualistischen Betrieb der übertriebenen Arbeitsteilung und Organisation selten geworden. Man wurde von diesem Betrieb, wie betont, beherrscht, anstatt über ihn zu herrschen. Die Hingabe an den „Betrieb", an einen Betrieb förderte auch jene im Zuge der Zeit liegende Betriebsamkeit, das leichte Bereitsein zu immer Neuem, ohne viel nach dessen Wert zu fragen, eine schnelle Einstellung auf andere neue Formen und Tatsachen ohne Verwunderung oder Erschütterung; auf der anderen Seite ergab sich daraus eine Mißachtung alles Alten, „Überholten", dabei aber auch alter Erfahrung und Weisheit, ein Hochmut des „im Bau", im Betrieb Befindlichen und auf dessen Weisheit Stolzen, nach Art aller Kleingeister, gegenüber dem Eigenen, dem Selbständigen, Bedeutenden, nicht auf den Betrieb Eingeschworenen. Man schätzte allein das Blendende, das äußerlich Erfolg Versprechende, nicht das innerlich Wertvolle.

Man dachte und denkt im Grunde materialistisch. Die Mechanisierung des Geisteslebens ist ein Ausfluß des vorherrschenden Materialismus, sie hat nicht als Wesentlichstes den schöpferischen Geist im Auge, sondern den äußeren, materiellen Apparat und glaubt mit äußeren Mitteln das Geistesleben lenken und fördern zu können. Mit dem wissenschaftlichen Materialismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der naturwissenschaftlich-technischen, auf vielfache Fortschritte mit Recht stolzen, aber allzu siegesgewissen Strömung mächtig vordrang, hat die Mechanisierung an sich nichts zu tun: denn sie ist auch charakteristisch geblieben, nachdem sich das Geistesleben gegen Ende des Jahrhunderts mehr und mehr gegen den wissenschaftlichen Materialismus wandte. Freilich ist dieser durchaus mechanistisch-intellektualistisch eingestellt. Wie sich dies damals besonders in den Naturwissenschaften zeigte, in der Chemie, der Physik und auch in der Biologie in der Lehre Darwins und namentlich Häckels mit dessen zweckmäßig-mechanischem Stammbaum aller Lebewesen, der

keine Rätsel übrigließ, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Der Positivismus, der den Geist wie ein naturwissenschaftliches Objekt ansieht, erfaßt die besondere Art des Geistigen überhaupt nicht. Auch in der Geschichtswissenschaft zeigte sich eine freilich stark bekämpfte Neigung, das vielgestaltige geschichtliche Leben auf einen stark mechanistisch gedachten gesetzmäßigen Ablauf zurückzuführen. Das Schematisch-gesetzmäßige spielt ja überhaupt in der Auffassung des Materialismus die Hauptrolle. Das Seelische, das Schöpferisch-individuelle, das Reich der idealen Werte und Mächte werden zurückgedrängt, ignoriert wegen ihres wesenhaften Elements der Freiheit, wegen ihres unmechanischen Charakters.

Aber wenn, wie gesagt, schon seit längerem der wissenschaftliche Materialismus überwunden ist, so ist doch in zunehmendem Maße eine Materialisierung des geistigen Lebens überhaupt und damit ein unzweifelhaftes Verfallsmoment festzustellen.[1]) Sie liegt nicht nur in jener Mechanisierung und, wie man hinzufügen kann, der Bureaukratisierung der geistigen, der wissenschaftlichen Arbeit, die selbst den freien „Literaten" wie auch in etwas anderer Weise den freien Künstler zum „Betriebsmenschen" macht. Sie liegt eigentlich schon in dem Berufs- und Standescharakter, den seit langem die einstigen „freien Künste" gewonnen haben und der wieder das freie schöpferische, das persönliche Element durch eine vorgeschriebene gleichmäßige Vorbildung, durch Examina usw. zurückdrängt, eine Entwickelung, die vom Standpunkt eben einer mechanisch-utilitarischen Staats- und Gesellschaftsauffassung gewiß auch ihre Vorteile gehabt hat. Das Bedenkliche ist neben jener Zurückdrängung der schöpferischen Persönlichkeit die Stempelung der „Bildung" zu einem Abzeichen bestimmter Schichten, die sie ihrerseits nicht als ein fruchtbares, lebensvolles Element, sondern als formal und stofflich ziemlich gleichmäßig zugerichtetes und überliefertes Gut besitzen. Der Gewinn für das allgemeine geistige Leben der Nation wird dadurch ebenso beschränkt wie der für das persönliche Leben.

---

[1]) Vgl. dazu meine kürzlich erschienene Untersuchung: Der Materialismus als Verfallserscheinung (Deutsche Rundschau, Sept. 1925. S. 255—268).

ORIENT UND ABENDLAND.

VON WALTER GOETZ.

Wenn die Ergebnisse kunstgeschichtlicher Forschung auch in erster Linie dem Urteil des Kunsthistorikers zu unterliegen haben, so darf der Kulturhistoriker es doch vielleicht wagen, zu den allgemeinen Fragen der Kunst und der Wanderung der Kunstformen das Wort zu ergreifen. Denn er kann nicht darauf verzichten, in der Kunst ein wertvolles Stück vom Geist der Zeiten zu begreifen und Zusammenhänge der Kultur bei den verschiedenen Völkern aus literarischen und künstlerischen Gemeinsamkeiten zu deuten. Das Problem Orient und Abendland ist zudem seit längerer Zeit ein allgemein historisches und kein spezifisch kunstgeschichtliches — auch der Kunsthistoriker arbeitet hier nur an einem allgemeineren Problem, zu dem seine engere Wissenschaft noch nicht die letzte Lösung zu geben vermag. Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Literatur und Kunst haben den gleichen Anteil daran. Josef Strzygowski steht jedenfalls seit rund dreißig Jahren in den vordersten Reihen der Forscher, die sich um eine Lösung des großen Problems bemühen. Er hat der älteren Anschauung, daß die altchristliche Kunst sich auch in Rom selbständig entfaltet habe und daß die mittelalterliche Kunst von Rom und Italien ausgehe, leidenschaftlichen Kampf angesagt — für ihn ist ausschließlich der Orient die Quelle dieser Kunst.

Dabei haben sich doch die Anschauungen Strzygowskis selber erst mit der Zeit ganz ausgestaltet. Der byzantinische Einschlag bei den Ravennater Kirchen, den selbstverständlich niemand bestreiten konnte, lenkte den Blick der Forscher immer schon auf den Orient; aber Strzygowski suchte nicht nur den Einschlag zu bestimmen, sondern da er die gesamte Grundlage dieser Kunst im Orient sah, wollte er ihren letzten Ausgangspunkt auch räumlich sicher ergründen. So setzten seine Forschungen in Syrien ein und wanderten über Mesopotamien nach Iran und nach Armenien, bis er hier

stärker als anderswo das Ursprungsland der abendländischen Kunstentwicklung feststellen zu können glaubte. Wenn jemand diesen Anschauungen auch widersprechen wollte, so würde er doch das eine zugestehen müssen: Strzygowskis Weg ist eine Entdeckungsfahrt großen Stils gewesen und die Kunstforschung dankt ihm eine Fülle wirklich neuer Erkenntnisse. In dem „Ursprung der christlichen Kirchenkunst" hat Strzygowski 1919 seine Ergebnisse zusammengefaßt. Im Jahr vorher aber gab er in dem zweibändigen Werke „Die Baukunst der Armenier und Europa" (Wien, A. Schrott & Co., 4^0, 888 S. mit 828 Abb.) die breitesten Unterlagen für seine Zusammenfassung, und er erschloß dadurch zum erstenmal ein fast unbekanntes Land mit staunenswerten kunstgeschichtlichen Schätzen.

Es sei versucht, auf dies armenische Werk etwas näher einzugehen. Es trägt den Titel: „Die Baukunst der Armenier und Europa." Die Erforschung der armenischen Kunst ist also von Anfang an in den Dienst der weiteren Aufgabe gestellt, ihre Einwirkung auf das Abendland zu untersuchen. Das Ergebnis ist, nach ausführlichster Darlegung der gesamten armenischen Kunst: nicht nur die altchristliche, sondern auch die mittelalterliche Kunst geht von den Vorbildern und Anregungen dieses Ostens aus, und selbst der Zentralbau der Renaissance, wie ihn Leonardo und Bramante vertreten, wird ebenfalls durch direkte Beziehungen zu Armenien beeinflußt. Aus diesen kunstgeschichtlichen Untersuchungen strebt das Werk Strzygowskis nicht nur in eine ästhetische Grundlegung, sondern auch in größere geschichtliche Zusammenhänge hinein — auch der Historiker hat für vielfache Anregung zu danken. In dem Kapitel über die Ausbreitung der armenischen Kunst werden die Wege behandelt, die schon in der Völkerwanderungszeit über Südrußland, über die gotischen Völkerschaften und andre, nach dem Abendland führten; ebenso wird die Ausstrahlung zum Islam hier geschildert. Auch von Osten kommende arische Einflüsse werden behandelt; vor allem das schwierige Problem des Mazdaismus, der Lehre des Zoroaster, wird untersucht, das Verhältnis von Volkscharakter und Kunst wird aufgeworfen. Es sind also die verschiedenartigsten Fragen, weit über den Kreis der altchristlichen Kunst hinaus, die von Strzygowski aufgeworfen und beantwortet worden sind.

Der Zentralbau steht im Mittelpunkt dieser Untersuchungen. Es ist in der Tat ein überraschendes und geradezu erdrückendes Material, das uns geboten wird. Auf Schritt und Tritt bietet der armenische Boden die zentrale Bauform mit der Kuppelanlage darüber — nirgends in der Welt ist das Bauideal der Renaissance etwas so Alltägliches, in allen seinen Möglichkeiten so vielfach Abgewandeltes wie in Armenien. Sieht man die Grundrisse dieser armenischen Kirchen, so glaubt man in der Tat oft in der Werkstatt der Hochrenaissance-Künstler zu stehen, und einzelne könnten beinahe als die Grundrisse von italienischen Kirchen angesehen werden. Auch im Innen- und Außenbau frappiert die Verwandtschaft mit altchristlicher und späterer Kunst. Die Grabkapelle des Klosters Horomes z. B. erinnert auf den ersten Blick an das sog. Grabmal der Galla Placidia in Ravenna, die Kathedrale von Mren erscheint wie eine vergrößerte Wiedergabe dieses Grabmals, an San Vitale wird man soundso oft gemahnt. Strzygowski hat auch die Übereinstimmung von Armenien und Abendland in zahlreichen Einzelformen der Baukunst behandelt — überall ergeben sich überraschende Parallelen, und der Laie wird nur zu sehr versucht sein, den Beweis als schlüssig in jeder Hinsicht anzunehmen.

Es steht mir nicht zu, in diesen kunstgeschichtlichen Fragen ein entscheidendes Wort zu sprechen. Daß die Kunsthistoriker nicht durchaus überzeugt sind, hat die Aufnahme dieses und der andern Werke Strzygowski ergeben. Auch der Laie vermag bei schärferem Zusehen zu ahnen, daß tiefe Unterschiede zwischen Orient und Abendland trotz allem bleiben. Es ist bei aller Ähnlichkeit und Gleichheit eben doch ein andrer Geist, der dort aus den armenischen, hier aus den abendländischen Bauten spricht. Strzygowski wird das gewiß nicht leugnen; er selber hat — in einer von seinem Mitarbeiter Glück beigesteuerten Untersuchung — gezeigt, wie die Natur des Landes den Kunstwerken ihr Gepräge gibt: es müßte also zum mindesten jedes Gebiet des Abendlandes sein eignes Leben in die übernommenen Grundformen hineingetragen haben. Aber dieses eigene Leben ist offenbar stärker als alle erborgte Form, und Willich hat (in der „Baukunst der Renaissance“, in Burgers Handbuch) vom Zentralbau der Renaissance, trotz Strzygowski, geurteilt: „In seinem ganzen Wesen ist er keine christliche, sondern eine antike Raumform.“ Willich sieht

deshalb im orientalischen Einfluß nur eine Einwirkung auf die Renaissance, aber nicht die ausschlaggebende. Und Dehio betont in seiner Geschichte der deutschen Kunst, daß die Grundlage der karolingischen Kunst Spätantike ist und daß der Osten nicht der einzige und wahre Mutterboden sei. Es gibt also für Dehio, Willich und andere eine selbständige Entwicklung der abendländischen Baukunst aus der Antike heraus — hier haben die Forschungen Strzygowskis die alte Anschauung nicht zu zerstören vermocht. Es kann nicht böser Wille dabei im Spiel sein (wie Strzygowski annimmt), sondern trotz allen neuen Beweisen für die Beeinflussung des Abendlandes durch den Orient bleiben andre Meinungen noch immer möglich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Strzygowski im Eifer für eine neue Erkenntnis ihre Grenzen nicht genügend beachtet. Man kann sich angesichts der gegebenen Voraussetzungen der abendländischen Kunst nicht gut vorstellen, daß von der ausgehenden Antike bis zur Renaissance der östliche Einfluß armenischer Spielart überall zur Stelle gewesen sei. Der Historiker wird den Mangel sichtbarer direkter Verbindungen feststellen müssen und ebenso den Mangel an schriftlichen Überlieferungen, die zum wenigsten für die Renaissancezeit irgendwie vorliegen müßten.

Nun ist gewiß der Mangel an literarischen Quellen kein sicherer Gegenbeweis und andrerseits die Verwandtschaft oft so überraschend, daß Beziehungen angenommen werden könnten, auch wenn ihr Weg im einzelnen nicht nachweisbar ist. Aber man darf wohl an jenen überwundenen Standpunkt der Sagen- und Märchenforschung denken, der einst sogleich Übertragung behauptete, wo sich Verwandtschaft der Themen zeigte. Es hat sich demgegenüber der Standpunkt durchgesetzt, daß gewisse Überlieferungen aus gleich gerichteter Phantasie bei den verschiedensten Völkern selbständig entstehen. So ist es bekanntlich mit der Sintflutsage, mit der Tellsage und anderen der Fall. Sollte es in der bildenden Kunst sich nicht ähnlich verhalten, besonders wenn die gleichen Aufgaben des gleichen christlichen Kultus zu ähnlichen Lösungen drängten? Die spätantike Kunst bot Ausgangspunkte für die meisten neuen Entwicklungen, genau wie es auf andern Lebensgebieten der Fall war. Der Zusammenhang des frühmittelalterlichen Lebens mit der Antike ist neuerdings von Strzygowskis Wiener Kollegen Alfons Dopsch in

viel weiterem Umfange erhärtet worden, als man zuvor annahm. Sollte allein die bildende Kunst dieses Zusammenhangs mit der römischen Antike entbehren und sich aus dem fernen Orient ihre stärkeren Anregungen geholt haben? Wohl gab es Wege dafür, aber die Anknüpfung an die spätrömische Kunst war sicher näherliegend und nach der allgemeinen Sachlage selbstverständlich. Und so entstanden, durch die gleichen Aufgaben bedingt, in weit getrennten Gebieten verwandte Formen, wie sie zugleich den Entwicklungsgesetzen der spätantiken Kunst entsprachen. Einwirkungen des Orients auf den Westen werden dadurch nicht ausgeschlossen, denn sie liegen ja an manchen Stellen zutage, aber es ist ein Unterschied zwischen Einwirkung und treibender Kraft. In der Gesamtentwicklung des Abendlandes aus der Spätantike heraus ist der Orient jedenfalls nicht die treibende Kraft. Sollte er es auf künstlerischem Gebiete in so viel stärkerem Maße gewesen sein als auf den übrigen Kulturgebieten?

Ein weiterer Gesichtspunkt darf gegen Strzygowski vorgebracht werden.

Einen so gewaltigen Teil geschichtlichen Lebens aus einer Quelle abzuleiten erscheint zu einfach und auch wieder zu gewalttätig, als daß man solche Theorie hinnehmen könnte. Wenn die spätrömische und die altchristliche, die armenische und die gotische Kunst vom Orient her ihre Antriebe erhalten haben, wenn der Gewölbebau und vor allem der gesamte kirchliche Zentralbau armenischen Ursprungs ist, so vereinfacht sich die kunstgeschichtliche Entwicklung in wunderbarer Weise. Und man kann sofort dagegen einwenden, daß doch auf italienischem Boden gerade für den Zentralbau Vorbilder vorlagen, die immer neue Begeisterung der Architekten zu wecken imstande waren und nachweisbar vom 15. Jahrhundert an geweckt haben. Das Pantheon haben doch alle gesehen, die in der Renaissancezeit von der Zentralbauidee erfüllt wurden — soweit der Zentralbau ein Raumproblem ist, konnte wohl nirgends stärker als im Pantheon der Drang zu neuer großer Tat erzeugt werden. Das Pantheon war aber doch nur einer von den zahlreichen Zentralbauten der römischen Antike; aus Thermen und Palästen und Grabmälern floß den Künstlern seit der altchristlichen Zeit die gleiche Anregung zu, und zwar sehr viel reicher, als wir uns heute bei der Beschränktheit der Überreste vorzustellen

vermögen. Der Einwurf Strzygowskis ist allerdings richtig, daß die Zentralbauidee des Pantheons eine andre ist als die der meisten Renaissancezentralbauten, die sich in der Tat im Grundriß mit den armenischen Bauten enger berühren. Orientalische Anregungen könnten sehr wohl hinzugekommen sein. Darf man z. B. aus dem Auftreten verwandter Einzelteile wie der Blendnischen gleich auf direkte Beziehungen schließen? Weil sie in Armenien und beim Grabmal des Theoderich in Ravenna vorkommen, glaubt Strzygowski folgern zu dürfen: „Diese Wegspur des Ostarischen in einem Gotendenkmal steht im Westen nicht allein." Zwar ist es sicher eine höchst wertvolle Feststellung, daß der Codex argenteus in Upsala, also die Handschrift der Bibelübersetzung Wulfilas, erst aus dem 6. Jahrhundert stammend, in seinen Miniaturen die Nische anwendet, aber dies ist doch nur ein neuer Beweis für die bereits bekannte Tatsache, daß Wulfila (wie alle Goten im Schwarzen-Meer-Gebiet!) unter byzantinischem und weiter von Osten kommendem Einfluß stand; es wird dadurch aber noch nicht bewiesen, daß die Nische überhaupt aus dem Osten in die abendländische Kunst eingedrungen sei. Sollten z. B. wirklich alle spätantiken Sarkophage mit Nischenbildung orientalisch beeinflußt sein?

Am kühnsten erschienen die Annahmen Strzygowskis, wo er den Zusammenhang zwischen Armenien und dem Zentralbauideal der Renaissance feststellen will. Er hat die im vorliegenden Werk gegebenen Ausführungen nochmals in einem Aufsatz der Mitteilungen des Kunsthist. Instituts in Florenz (III, 1919) zusammengefaßt: „Leonardo-Bramante-Vignola im Rahmen vergleichender Kunstforschung." Er verweist hier auf die Unterschiede: im Gegensatz zu der reineren Zentralbauidee Armeniens vermischt sich in Italien immer wieder der Langschiff-Gedanke mit dem Zentralbau. Aber die große Analogie erscheint ihm wichtiger. Seit dem 13. Jahrhundert seien — eine Folge der Kreuzzüge — Beziehungen zwischen Italien und Armenien vorhanden, in italienischen Städten seien zahlreiche armenische Kirchen errichtet worden. In der Tat sind im 14. Jahrhundert in Italien neben Syrern und Juden auch Armenier als Kaufleute vorhanden — sie kamen mit der Steigerung des italienischen Orientverkehrs. Ob es wirklich zahlreiche armenische Kirchen in Italien gab, konnte ich nicht feststellen — in Venedig, dem wichtigsten Orienthandelsplatze, gab es bis 1400

keine, und ebensowenig in Rom und Florenz. Aber Strzygowski baut seinen Beweis auch nicht auf diese Tatsache, sondern er sieht, um die Verwandtschaft der Zentralbauidee der Renaissance mit den armenischen Bauten zu erklären, eine Reise Leonardos nach Armenien als sehr wohl möglich an; er sagt (Baukunst der Armenier II S. 863): „Man versteht Leonardo als Architekten erst, wenn man einen längeren Aufenthalt im Osten annimmt." Freilich will er dann angesichts der unzureichenden Beweise nicht über die Vermutung hinausgehen; er sagt, es liege ihm nicht so sehr daran, diese armenische Reise nachzuweisen, als vielmehr zu zeigen, daß die gleiche Art der Bauformen in Armenien und tausend Jahre später in Italien vorkomme. Aber auf der Vermutung dieser Reise steht doch schließlich die ganze Annahme von direkten Beziehungen der Renaissancebaukunst zu Armenien. Denn es liegt im übrigen keinerlei Überlieferung für solche Beziehungen vor; weder Vasari (der über Leonardo doch relativ viel und Gesichertes weiß) noch irgendein andrer Schriftsteller der Renaissancezeit hat uns die leiseste Andeutung darüber gemacht. Wenn aber nur für Leonardo da Vinci die Möglichkeit einer Orientreise besteht, so ergibt sich ein zweites notwendig daraus: daß nämlich Bramante von Leonardo abhängig sein muß und nicht der jüngere vom älteren, wie man zumeist annimmt. Freilich ist auch Bramantes Lebensgang vielfach völlig dunkel, aber bei ihm gibt es nicht den leisesten Anhaltspunkt für eine Reise nach Armenien. Aber die Verwandtschaft zwischen den armenischen Zentralbauten und denen der Renaissance ist so stark, daß man nicht daran vorübergehen und leichthin eine Reise Leonardos nach Armenien als ein „Phantasiegebilde" bezeichnen kann, wie es Marie Herzfeld in ihrem so nützlichen Leonardo-Buche getan hat.[1]

Jean Paul Richter, der einst als erster die handschriftlichen Aufzeichnungen Leonardos durchgearbeitet und auch z. T. herausgegeben hat, ist bereits 1881 als Anwalt einer solchen Reise Leonardos aufgetreten (Zeitschr. f. bild. Kunst XVI); Strzygowski nimmt die Gedankengänge Richters auf und verstärkt sie durch den Hinweis auf die armenischen Zentralbauten, von denen Richter

[1] Es haben doch sehr ernsthafte Forscher sich für die Möglichkeit dieser Reise ausgesprochen oder sie doch nicht mit einer Handbewegung zu verwerfen getraut. Vgl. die Zusammenstellung bei Strzygowski, Mitteil. des Kunsthist. Instituts in Florenz III (1919) S. 32ff. und bei Brun (s. u. S. 266) S. 305.

noch nichts wissen konnte. Richter stützte sich allein auf die merkwürdigen Aufzeichnungen Leonardos über Armenien und Kleinasien und auf Zeichnungen von 3 Armenierköpfen und einige andere Skizzen. Es scheint Strzygowski entgangen zu sein, daß neuerdings Carl Brun die Orientreise Leonardos von neuem behandelt hat (Festschr. für Meyer v. Knonau, 1913, S. 305—320). Er prüft vorwiegend die Aufzeichnungen Leonardos — denn die wenigen Skizzen sind kein Beweis, da Leonardo Armenier auch in Italien sehen und zeichnen konnte — und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sie aus antiken und neueren Reisebeschreibungen u. ä. geschöpft sind, wofür Leonardo z. T. selber die Anhaltspunkte gibt. Brun hält infolgedessen die Reise für eine irrige Vermutung.

Wer für die Reise eintritt, betont, daß wir für kein andres Land eine solche größere Aufzeichnung Leonardos besitzen. Es ist nun zweifellos der Entwurf zu einem Buche, einer Art von Roman (aber ohne Liebesgeschichte), was Leonardo im Codex Atlanticus seiner Tagebücher aufgezeichnet hat: Beschreibungen aus dem Taurusgebirge, Beschreibung eines Erdbebens, niedergelegt in Briefen an einen syrischen Statthalter des Sultans von Ägypten, das Erdbeben nochmals in einem Briefe an einen Freund. Es sind Stellen in diesen Briefen, die auf eigner Beobachtung zu beruhen scheinen, wie auch jene andre Stelle, wo er von der Insel Cypern sagt, daß man sie von der Südküste Ciliziens aus liegen sehe und daß an ihren Klippen Viele Schiffbruch gelitten hätten, die Wracks sehe man noch heute im Sande liegen, das eine mit dem Vorderteil, das andre mit dem Hinterteil, ein drittes mit dem Kiel, ein viertes mit den Rippen aus dem Wasser hervorragend. Kann dies Leonardo nach bloßen Erzählungen anderer oder nach Reisebeschreibungen niedergeschrieben haben? Freilich, die Gegengründe sind stark: wenn Leonardo in Armenien war, konnte er dann in jener Beschreibung des Taurusgebirges sagen, daß er, um über dieses Gebirge ganz klar zu werden, noch wünschen müsse „mit Leuten zu sprechen, die am Kaspischen Meere wohnen“? Konnte er bei Erwähnung von Ebbe und Flut sagen, daß er über ihr Auftreten im Schwarzen Meere und im Kaspischen Meere noch mit Landeskundigen zu sprechen wünsche? Brun hat noch darauf hingewiesen, daß diese armenischen Aufzeichnungen alle jener Genauigkeit, jener Datierung, jener Erwähnung eignen Beobachtens

entbehren, die Leonardo bei seinen Eintragungen über italienische Dinge anzuwenden pflegte.

Es ist unzweifelhaft schwer, hier das letzte Wort zu sprechen. Was mir am stärksten gegen die Reise ins Gewicht zu fallen scheint, ist folgendes: In der gesamten Überlieferung über Leonardo findet sich keinerlei Hinweis auf eine solche Reise, in seinen eignen Skizzen befindet sich keine Zeichnung nach einem armenischen Vorbild (abgesehen von jenen drei auf einem Blatt gezeichneten Armenierköpfen). Müßte er nicht gerade dort mit höchstem Eifer sich Notizen und Skizzen gemacht haben? Wir können es sonst doch immer wieder verfolgen, wie seine Reisen den Niederschlag in Aufzeichnungen und Zeichnungen finden — hier aber, bei einer so großen und wichtigen und eindrucksvollen Reise, sollte von ihm nichts festgehalten worden sein? Strzygowski läßt einen der Zentralbauentwürfe Leonardos auf armenische Vorbilder zurückgehen, aber sehr überzeugend ist der Zusammenhang nicht. Was Leonardo sonst an Zentralbauten gezeichnet hat, atmet gerade den abendländischen Geist und läßt das spezifisch Armenische — die größere Schwere der konstruktiven Formen, die Beschränkung auf einen Kuppelraum, ganz abgesehen von allen dekorativen Bestandteilen — vermissen. Liegt es nicht näher, Leonardo seit 1482 unter dem Einfluß Bramantes zu sehen, der doch wohl schon Jahre zuvor von der Zentralbauidee erfüllt war und für den armenische Beziehungen beim besten Willen nicht nachweisbar sind. Statt dessen läßt Strzygowski nur Bramante von Leonardo beeinflußt sein — womit doch nur eine bisher unlösbare Frage ohne Lösung neu aufgeworfen wird. Es ist naturgemäß die unausbleibliche Folge der armenischen Theorie Strzygowskis, daß Leonardo der Vermittler der armenischen Zentralbauideen für Italien ist, daß deshalb Bramante von Leonardo abhängig sein muß und daß selbst Bramantes Plan für St. Peter auf die geistige Urheberschaft Leonardos zurückgeht! Denn sind für Bramante keinerlei armenische Beziehungen nachzuweisen, so muß er notwendig Leonardos Schüler gewesen sein. Es ist dabei nicht zu leugnen, daß es einzelne Anhaltspunkte für diese Theorie Strzygowskis gibt. Die Kunsthistoriker müssen endgültig entscheiden, ob sie solchen Gedankengängen in Sachen Bramante-Leonardo folgen können. Einstweilen wird Zurückhaltung gestattet sein. Gegen Leonardos Orientreise fällt auch ins Gewicht, daß Vasari Gentile

Bellinis Orientreise von 1480 ausführlich als etwas Besonderes geschildert hat, während er über eine solche Reise Leonardos schweigt. Ferner ist der Zeitpunkt schwer anzusetzen. Strzygowski gibt zu, daß Leonardo am 25. April 1483 und am 13. April 1485 in Mailand nachweisbar ist; es bleibe nur die Zeit zwischen diesen Daten für die Reise übrig. Es könnte dafür ins Gewicht fallen, daß 1483 ein großes Erdbeben in Aleppo stattfand, auf das sich Leonardos erwähnte Erdbebenschilderung beziehen würde. Aber ist es denkbar, daß Leonardo, nachdem er sich selber Lodovico Moro angeboten hatte, 1482 oder 1483 nach Mailand kam, es aber gleich danach für eine lange Orientreise wieder verlassen hätte? So bleiben zuletzt doch mehr Zweifel übrig als Beweise; ein striktes Nein auszusprechen erscheint mir dennoch kaum möglich. Aber während Strzygowski die Reise für wahrscheinlich hält, wird man doch wohl besser zunächst so formulieren, daß sie nicht recht wahrscheinlich ist. Im ganzen darf man sagen, daß Strzygowski die Selbständigkeit der italienischen Zentralbaubewegung unterschätzt — für Brunellesco und für Leo Battista Alberti ist nichts von armenischen Einflüssen nachweisbar, und doch sind sie bereits auf gleichen Wegen wie später Bramante und Leonardo, und Bramante bedarf für seine Entwicklung der armenischen Einwirkungen nicht — Italien und vor allem Mailand gab ihm das Wesentliche, und man kann höchstens von seinen mailändischen Vorbildern S. Satiro und S. Lorenzo sagen, daß sie als Bauten der altchristlichen Zeit den orientalisch-armenischen Einfluß an sich trugen.

Strzygowski betont selber die Unterschiede, die zwischen Bramantes sowie Leonardos Zentralbauentwürfen und den armenischen Bauten bestehen. Es sind allerdings nicht grundlegende Verschiedenheiten, und man könnte den anderen Geist, den die italienischen Bauten atmen, als den selbstverständlichen Ausdruck einer anderen Umwelt annehmen. Aber man kann auch die Übereinstimmungen ansehen als ein selbstverständliches Zusammenklingen bei der Arbeit an dem gleichen Problem, das seit dem Altertum und der christlichen Antike im Orient und im Abendland lebendig geworden war. Wer daran arbeitete, mußte notwendig bei allen Konstruktionsversuchen auf gleiche Möglichkeiten kommen, da zuletzt der Aufbau einer Kuppel doch nicht allzu viel Möglichkeiten zuließ und gewisse Möglichkeiten nacheinander herausforderte.

Die Kunsthistoriker haben hier das letzte Wort zu sprechen; möglich ist aber auch, daß nur der glückliche Zufall eine Neuentdeckung von noch unbekannter Überlieferung das Rätsel lösen kann. Denn selbst die Kunsthistoriker können in dieser Sache nicht mit der bloßen Mehrheit, wie es bisher der Fall ist, gegen Strzygowski entscheiden.

Aber selbst wenn die Theorie Strzygowskis von dem entscheidenden Einfluß der armenischen Kirchenbaukunst auf das Abendland und auf die Hochrenaissance unrichtig sein sollte, so bleibt der Wert seines Werkes über Armenien doch unangetastet. Er könnte sich damit trösten, Neuland für die Kunstgeschichte in Überfülle entdeckt und es mit stürmischem Eifer und weiten Gesichtspunkten verarbeitet zu haben. Der Kulturhistoriker wird jedenfalls dies Werk mit reichstem Gewinn, über das Kunstgeschichliche weit hinaus, aus der Hand legen.

BERICHT ÜBER DAS STAATLICHE FORSCHUNGSINSTITUT FÜR KULTUR- UND UNIVERSALGESCHICHTE ZU LEIPZIG.

Die staatlichen Forschungsinstitute in Leipzig gehen auf die Initiative Karl Lamprechts zurück, der sofort nach dem Bekanntwerden der Pläne für die naturwissenschaftlichen Forschungsinstitute in Berlin einen Plan für die Gründung geisteswissenschaftlicher Forschungsinstitute ins Auge faßte (vgl. den Aufsatz „Über Forschungsinstitute“ in „Die Woche“ 1910, Nr. 43). Freilich scheiterte zunächst der erwünschte Ausbau in großem Stile an der Finanzlage des Reiches und an der einseitigen Zuwendung etwaiger Mittel auf die „werbenden“ Einrichtungen der großen Institute der inzwischen gegründeten „Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften“. Somit war von allein eine äußere Verengerung des anfänglichen Planes herbeigeführt, und Lamprecht versuchte mit Hilfe privater Geldgeber und Unterstützung des sächsischen Staates die Organisation im Anschluß an die Einrichtungen der Leipziger Universität durchzuführen. Mit großen Mühen wurden die Summen zusammengebracht und in der „König-Friedrich-August-Stiftung für wissenschaftliche Forschung“ niedergelegt, deren Vermögen, verbunden mit jährlichen Staatszuschüssen, die Unterhaltung der nunmehr gegründeten 12 staatlichen Forschungsinstitute, die jeweils den betreffenden Universitätsinstituten angegliedert sind, gewährleistet. Freilich mußte auch Lamprecht den Plan einer engeren Zusammenarbeit dieser Institute fallen lassen; jedes Forschungsinstitut verfolgt seine eigenen Ziele. Leider sind die reichen Stiftungsmittel durch die Entwertung hinter den Staatszuschüssen zurückgeblieben, so daß naturgemäß eine Einschränkung der wissenschaftlichen Arbeit in den Forschungsinstituten schon rein äußerlich bedingt ist.

Lamprecht hatte für das seiner Leitung vorbehaltene Forschungsinstitut für Kultur- und Universalgeschichte, über das hier berichtet werden soll, einen nicht ganz fest umrissenen Plan entworfen, der nicht zur Durchführung kam.

Nach Lamprechts Tode übernahm Prof. Walter Goetz die Leitung des genannten Forschungsinstitutes. Um die Arbeit rasch aufnehmen zu können, mußte bald über die Grundsätze der Weiterführung des Institutes Klarheit herrschen. Zu dem Zweck reichte der neue Leiter beim sächsischen Ministerium des Kultus und öffentlichen Unterrichts eine Denkschrift ein, deren Grundsätze das Ministerium ausdrücklich anerkannte. Die wesentlichen Grundsätze dieser Denkschrift sind abgedruckt in dem Aufsatz „Das Institut für Kultur- und Universalgeschichte an der Universität Leipzig“ (Archiv für Kulturgeschichte Bd. XII, S. 273ff). Nach diesen Ausführungen sind die drei Hauptaufgaben des Forschungsinstituts klar vorgezeichnet: Gewährleistung der freien wissenschaftlichen Arbeit der Forschungsinstitutsmitglieder, die Abhaltung von wissenschaftlichen Kursen und die Veranstaltung von wissenschaftlichen Exkursionen. Mit diesem Arbeits-

programm trat das Forschungsinstitut am 1. April 1916 in schwerer Kriegszeit ins Leben. Es wäre verwunderlich, wenn es nicht alsbald die Nöte der Kriegszeit verspürt hätte, vor allen Dingen zeigte sich dies in der Unregelmäßigkeit der freien wissenschaftlichen Arbeit der Stipendiaten. Noch schlimmer griff die Nachkriegszeit ein, denn sie brachte die Entwertung, ja den völligen Schwund der Mittel. Mit der Stabilisierung auf dem Geldmarkt konnte dank der Wiedergewährung des Staatszuschusses die Arbeit im Forschungsinstitut wieder aufgenommen werden, freilich in beschränkterem Umfange, als es mit den früheren Stiftungsmitteln zu erwarten gewesen wäre.

Diese Lage brachte eine Umstellung mit sich. Die Mitglieder wurden so ausgewählt, daß sie zu bestimmten gemeinsamen Arbeiten herangezogen werden können, um so die wenigen Kräfte zu konzentrieren. Die übrigen Ziele des Forschungsinstituts sind unverändert beibehalten.

Aus folgenden Übersichten ist der Mitgliederbestand und die Arbeit des Forschungsinstitutes zu erkennen:

I. Mitglieder des Forschungsinstituts.

a) bis 1923: Dr. Engert, Dr. Beil, Dr. Abegg (1916—18), Dr. Ulich, Dr. Schönebaum, Dr. Seidenstücker (1916—19), Dr. Fröhlich (1918—19), Dr. Freyer, Dr. Weller (1919—20), Dr. Wedemeyer, Dr. Quistorp, Dr. Kühn, Dr. Büschel (1919—21), Dr. Blaschke, Dr. Winkler, Dr. Prochno (1920—22), A. Gaudig (1920—21), Dr. Cramer (1921—22), Dr. Leinert, Dr. Rudert (1921—23), Dr. Herbst (1922—23).

Die in Leipzig verbleibenden ausscheidenden Mitglieder gehörten dem Forschungsinstitut über ihre Stipendiatenzeit hinaus als außerordentliche Mitglieder an.

b) seit 1924: Dr. Prochno, Dr. S. Steinberg, Chr. Steinberg.

Gemeinsam mit anderen wissenschaftlichen Organisationen sind mit Forschungsinstitutsaufgaben beauftragt, ohne Stipendiaten zu sein: Dr. Krey, Dr. Franz.

II. Arbeiten des Forschungsinstituts.

a) Freie wissenschaftliche Arbeiten der Mitglieder (in der Zeit bis 1923, soweit sie gedruckt vorliegen):

A. Fröhlich, Jakob Burckhardt und das Erlebnis in der Geschichte (Vergangenheit und Gegenwart 1918, H. 3/4)

H. Schönebaum, Rittergut und Dorf Kleinopitz bei Tharandt. Ein Beispiel einer Ortsgeschichte. Leipzig 1917.

H. Freyer, Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts (Arbeiten für Entwicklungspsychologie, hrsgeg. v. F. Krueger, Heft 5) Leipzig 1921.

H. Schönebaum, Die Kenntnis der byzantinischen Quellen über die älteste Geschichte der Ungarn vor der Landnahme (Ungarische Bibliothek, hrsgeg. v. R. Gragger, H. 5) Berlin 1922.

J. Kühn, Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, Leipzig 1923.

Mit Unterstützung des Forschungsinstituts wurde gedruckt:

P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1920.

b) Gemeinsame Forschungsinstitutsarbeiten (seit 1924). Geschichte des historischen Porträts, zunächst Deutschlands, durch S. Steinberg, Chr. Steinberg, Prochno. — Die gleichen Forschungen für China, Japan, Indien und Ägypten sind eingeleitet.
Gemeinsam mit dem Deutschen Auslands-Institut in Stuttgart:
Bibliographie des Ausland-Deutschtums (durch H. Krey).
Gemeinsam mit der Historischen Kommission bei der bayr. Akademie der Wissenschaften:
Bearbeitung von Quellen des dreißigjährigen Krieges (durch G. Franz).

III. Kurse (in beschränktem Maße auch zugänglich für ältere Studierende).

1916: W. Goetz, Kulturgeschichte und Geistesgeschichte, Begriffe und Methoden.
G. Kerschensteiner, Begriff der Erziehung.
G. Simmel, Problem des historischen Verstehens.
E. Erkes, Ergebnisse und Probleme der sinologischen Forschung.
1918: E. Erkes, Ergebnisse und Probleme der Forschung über Japan.
S. Papasotiriou, Die Entwicklung Griechenlands im 19. Jahrhundert.
H. Schönebaum, Ungarische Geschichte im 15. Jahrhundert (Zeitalter der Hunyadi).
1919: R. Kittel, Ergebnisse und Probleme der altjüdischen Forschung.
W. Goetz, Über die Technik historischer Quellenedition.
H. Zimmern, Stand und Ergebnisse der babylonischen Forschung.
1920: G. Steindorff, Über die Hethiter.
E. Kornemann, Papyrusforschung u. röm. Verwaltung in Aegypt.
W. Goetz mit E. Erkes und R. Hartmann: Volkstum und Religion.
F. Friedrich, Probleme des Geschichtsunterrichts.
E. Franke, Entwicklung des Kindes in ihrem Verhältnis zur Kulturentwicklung.
1921: H. Schöffler, Entwicklung des englischen Volkstums.
A. Wedemeyer, Schauplätze der chinesischen Geschichte gegen Ausgang des 3. und im 2. Jahrh. v. Chr.
1922: H. Schneider, Kulturgeschichtl. Untersuchungen üb. das Alphabet.
H. Schöffler, Grundlagen der Literaturentwicklung Europas seit der Reformation.
W. Goetz, Zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts.
1923: F. v. Klocke, Soziologische Genealogie.
1925: A. Nureddin, Zur türkischen Geschichtswissenschaft.
M. Winkler, Eindrücke und Ergebnisse einer Forschungsreise nach Rußland.

IV. Exkursionen.

1916: Naumburg, Flemmingen, Schulpforta (1 Tag).
Magdeburg, Stendal, Tangermünde, Jerichow, Brandenburg (4 Tage).
1918: Bamberg, Nürnberg: Teilnahme an einem Kurs des Germanischen Museums (6 Tage).
1921: Wittenberg (1 Tag).
Meißen (2 Tage).
Halberstadt, Quedlinburg, Gernrode, Ballenstedt (2 Tage).
1925: Berlin: Turfanfunde im Museum für Völkerkunde; Potsdam: Reichsarchiv (3 Tage).

H. Sch.

DIE WELTANSCHAUUNG DER EISZEITLICHEN EUROPÄER.

VON FRITZ KERN.

Inhalt: I. Völkerkundlich-prähistorische Universalgeschichte. II. Archäolithische Urkultur. Erstlingsopfer. Totenpflege. Fraglicher Kannibalismus. III. Miolithische Tiefkultur. Jagdzauber. Vermehrungszauber. Zaubertänze. Maskenwesen. IV. Totemistischer und mutterrechtlicher Einfluß. Idole. Totenpflege. Fruchtbarkeitsriten. Schwarze Magie. V. Sittlich-religiöser Spiegel. Asketische Bräuche. VI. Ästhetische Richtung im mittelländischen, osteuropäischen und westeuropäischen Kulturkreis und Übergang zum Neolithicum.

I.

Die Fortschritte der kulturgeschichtlichen Methode einerseits, die emsige Ausgrabungs- und Entdeckungstätigkeit der Prähistoriker anderseits haben uns auf dem Weg zur Erfüllung des Programms einer wirklichen Universalgeschichte in den letzten zwei Jahrzehnten stärker gefördert als in langen Zeiträumen vorher. Auf breiter Basis beabsichtigt Oswald Menghin in Wien die von Gräbner, W. Schmidt u. a. geschaffene kulturgeschichtliche Methode auf die alteuropäischen Probleme anzuwenden. Wenn ich zunächst unabhängig von ihm, in eigener Verarbeitung der in Bonn durch die Schulen Gräbners und Verworns gebotenen Anregungen, sodann aber auch in dankbar benutztem Gedankenaustausch mit Menghin das erste Kapitel europäischer Geistesgeschichte in Angriff nehme, so handelt es sich im folgenden natürlich nicht um jene ganz umfassende Grundlegung, die allein der Prähistoriker von Fach darbieten kann. Es leitete mich vielmehr die Absicht, als Vermittler zwischen schwierigen und verästelten Spezialwissenschaften und der allgemeinen Kulturgeschichte zu dienen.

Die geschichtliche Folge menschlicher Zustände läßt sich in vier große Hauptgruppen ordnen:

1. Vorkultur. Weder sichere prähistorische noch völkerkundliche Zeugnisse sind erhalten, eine Darstellung dieses Zustandes ist nicht möglich. Doch muß er als vormenschliches Entwicklungsstadium der menschlichen Ahnenreihe unbedingt angenommen und ihm eine wahrscheinlich viel längere Dauer als irgendeinem späteren Zustand zugemessen werden. Die Ausbildung der menschlichen Eigenschaften und so grundlegender Kulturgüter wie z. B. der Sprache fällt in diesen Zeitraum. Vielleicht gehören auch die Rassen (bzw. Arten) von Trinil und Mauer in diesen Zusammenhang, und sogar die vermuteten Werkzeuge aus der Braunkohlenzeit, die bei den neolithischen Industrien(?) von Cantal und Foxhall, werden wir vielleicht besser der Vorkultur als der „Urkultur" zurechnen.

2. Die vollentwickelte Urkultur, das erste Kulturbild, das uns wirklich erreichbar ist, lebt in Verdrängungsgebieten bis auf unsere Tage fort und enthüllt bei tieferem Eindringen der Forschung immer reichere Züge. Der von der völkerkundlichen Kulturgeschichte dargebotene Vergleichsstoff gibt heute schon die Möglichkeit, die eiszeitlichen Kulturfunde Europas daraufhin zu prüfen, wieweit sie dieser oder der nächstfolgenden Gruppe angehören.

3. Tiefkulturen. Je nach den wirtschaftlichen Möglichkeiten sind höhere Jäger-, Bodenbauer- und Hirtenkulturen an verschiedenen Orten, vermutlich Asiens, zum Teil noch vor der letzten Kälteperiode entstanden und haben sich, wenigstens die beiden erstgenannten, noch während der Eiszeit selbst über weite Flächen der bewohnbaren Erde ausgebreitet. Die totemistische Jägerkultur und die ältere mutterrechtliche Bodenbauer- (die sogenannte Zweiklassen-) Kultur haben sich bei ihrer Ausbreitung von verschiedenen Zentren aus vielfach berührt und wechselseitig durchdrungen. Die Bedeutung solcher Mischkulturen wird uns an dem europäischen Spätpaläolithicum deutlich werden.

4. Erst nacheiszeitlich, also für unseren Gegenstand wohl nicht mehr in Betracht zu ziehen, vollzog sich die Ausbreitung der jüngeren Bodenbauerkultur, für welche ich den Ausdruck „Muttersippenkultur" vorgeschlagen habe. Noch wieder einige Jahrtausende später hat dann schließlich der Hinzutritt der Wanderhirten in die Kulturmischung jenen ersten vollgeschichtlichen Typus erzeugt, für den ich den Ausdruck „Herrenkultur" vorschlage. Sie hat an be-

vorzugten Plätzen rasch zu den ältesten Hochkulturen der Menschheit emporgeführt.

Dies ist also der allgemeine kulturgeschichtliche Rahmen, in den es gilt, das europäische Paläolithicum einzufügen. Herren- und Hochkultur einerseits, Vorkultur andrerseits scheiden aus. Die Ur- und Tiefkulturen Alteuropas sind das Thema.

Es handelt sich mithin um die Kulturstufen, die als archäolithisch (altpaläolithisch) und miolithisch (jungpaläolithisch) unterschieden werden.[1]) Nun darf freilich bei der Übertragung völkerkundlicher Begriffe auf vorgeschichtliche nie außer Acht gelassen werden, daß gleiche Erscheinungen nicht notwendig auf die gleiche Weise erklärt werden müssen. Neben den uns erhaltenen oder wenigstens rekonstruierbaren Kulturkreisen haben andre bestanden, die völlig untergegangen sind. Das Vergleichsmaterial, womit wir Vorgeschichte und Völkerkunde in Beziehung setzen, ist also weder lückenlos noch zweifelsfrei. Damit behält alles Kombinieren einen hypothetischen Zug. Nur darf man, je mehr die Zahl gleichsinniger Anzeichen wächst, den darauf gegründeten Hypothesen auch einen um so höheren Wahrscheinlichkeitsgrad zuschreiben. Im Ganzen genommen ist die Grenze zwischen der materiellen Kultur des Archäolithicums und der des Miolithicums der Grenze zwischen völkerkundlichen Ur- und Tiefkulturen sehr verwandt. Nicht ohne besondere Prüfung darf man aber hieraus für die Weltanschauung das gleiche folgern. Denn wir kennen Beispiele dafür, daß die weltanschauliche Struktur eines Volkes zu wesentlichen Teilen einem andern Kulturkreis angehört als seine materielle Kultur.

Von den archäolithischen Kulturen entziehen sich einige der weltanschaulichen Untersuchung noch völlig. Von den Trägern der Faustkeilkultur des Chelléen-Acheuléen wissen wir in geistiger Beziehung bisher nicht das geringste.[2]) Besser steht es dagegen um die Moustérienkultur der Neandertalrasse und um deren Vorläufer,

[1]) Den in der italienischen Wissenschaft eingeführten Namen „miolithisch“ nehme ich nach Menghins Vorgang auf; die Fixierung der Bezeichnung „archäolithisch“ für alle zwischen Eolithen und Miolithen in der Mitte stehenden Lagen scheint mir zweckmäßig.

[2]) Auch in rassischer Beziehung ist alles hypothetisch. Bisher berechtigt nichts, die Rasse von Piltdown oder gar die Art von Mauer mit der Chelléenkultur in Beziehung zu setzen oder die Rasse(?) von Ehringsdorf mit dem Acheuléen.

das Prämoustérien, von dem im Drachenloch und in Krapina Funde überliefert sind, die unser Thema berühren.

II.

Die eine große weltanschauliche Tatsache der Vorneandertalstufe bietet jener, von Bächler entdeckte Fund aus dem Schweizer Drachenloch, den geradezu die Vorsehung in selten günstiger Erhaltung uns aufbewahrt zu haben scheint, damit er als gewaltiges Zeugnis der religiösen Urkultur Europas diene.[1]) Wenn nämlich der Vorneandertaler, der von der Jagd lebte, ein Wild erlegt hatte, etwa einen Höhlenbären, so opferte er ein Stück Beute. Dieser Wildbeuter stand also in Abhängigkeit von einem höheren Wesen, das er, wie es scheint, nicht in Götzenbildern verehrt hat, also von einer vermutlich rein übersinnlichen Macht, der er verehrend Spenden darbrachte, möglicherweise sogar in einer eigenen Kulthöhle.

Von diesem Erstlingsopfer an ein göttliches Wesen gehen wir weiter zum zweiten weltanschaulichen Tatsachenkomplex des Archäolithicums. Dieser gehört der Neandertalkultur, dem Moustérien, an.

Die Toten, die wir dort aufgefunden haben, wurden von ihren Hinterbliebenen sorgsam beerdigt.[2]) Zu ihrem Schutz gegen wilde Tiere usw. sind in den steinigen Grund richtige Gräber gehöhlt, oder der Leichnam ist seitlich und von oben durch Steine geschützt worden, hat wohl auch eine Kopfunterlage aus Feuersteinen bekommen. Auch seine Behausung wird ihm oft überlassen; der Herd der Wohnhöhle dient vielfach als Grab. Ausgestattet ist der Tote mit Werkzeugen, Waffen, Jagdtrophäen, Nahrungsmitteln. Gemessen an dem bescheidenen Inventar des schweifenden Wildbeuters waren die Grabbeigaben geradezu reich. Schmuck kennt der Neandertaler noch so wenig wie die tasmanische Urkultur. Erst in den miolithischen Kulturen kam das Schmuckbedürfnis in

---

[1]) Vgl. O. Menghin in Wiener Prähistorische Zeitschrift 1926. Wenn ich hier von „Vorneandertaler" spreche, so meine ich damit nur, daß die zum Prämoustérien gehörige Rasse uns noch unbekannt ist. Ausgeschlossen ist es selbstverständlich nicht, daß der Neandertaler, der Träger des Moustérien, auch schon der des Prämoustérien war.

[2]) Ob die Sitte des Bestattens allgemein oder nur eine Ausnahme war, das werden wir, wenn nicht besonders glückliche Funde zu Hilfe kommen sollten, schwerlich je erfahren.

Blüte, und nun gab man dem Toten auch hiervon mit, was der Lebende geschätzt hatte.

Am Grabe dieser sorgsam gebetteten, von nützlichen und angenehmen Dingen umgebenen Leiche, die ein eigentümliches Dasein jenseits des Lebens weiterzuführen scheint, soll der Neandertaler auch Leichenschmäuse abgehalten haben, wenn wir den diesbezüglichen Angaben der Prähistoriker trauen wollen. Verhältnismäßig fester als dies steht heute doch wohl die Vermutung, daß der archäolithische Jäger von seiner Wildbeute Erstlingsopfer dargebracht hat. Wem? Darüber werden wir sprechen müssen; jedenfalls aber steht das durch Jagdopfer verehrte Wesen in keinem erkennbaren Zusammenhang mit irgendwelchem Totenkult.

Soweit die Tatbestände. Wir wollen sie deuten, indem wir nicht wahllos, wie es früher so oft geschah, sondern methodisch das kulturgeschichtliche Vergleichsmaterial heranziehen.

Die materielle Kultur der Neandertalstufe ist als Urkultur durch vielfache Berührungspunkte mit anderen Urkulturen gesichert. Dies läßt an sich aber keinen Rückschluß auf ihre geistigen Inhalte zu, da, wie z. B. Australien lehrt, diese unter dem Einfluß fremder Tiefkulturen sich fortbilden können, während zugleich die materielle Urkultur in vielen und wesentlichen Stücken bestehen bleibt. Prüfen wir die Totenbehandlung der Neandertaler, so ergibt sich, daß nirgends das Motiv der Furcht vor dem Toten klar ausgedrückt, dagegen die Fürsorge für den Toten weit getrieben ist.

Die Grab- und Totenpflege des Wildbeuters der Urkulturstufe ist zeitlich nicht sehr ausgedehnt. Immer im Wandern, können die Horden und Familien sich nicht einmal der Kranken recht annehmen, geschweige denn der Toten. Sie ziehen auch gern rasch vom Todesort weg, nicht sowohl aus Furcht, als um rascher den Kummer zu vergessen und die stark gefühlte Trauerpflicht abzuschütteln. Die Art, wie der Tote beigesetzt wird, ist bei den einzelnen Stämmen der Urkultur ganz verschieden. Nirgends aber waltet bei der Behandlung des Leichnams der Wunsch vor, ihn aus Furcht vor Ansteckung oder dgl. möglichst rasch zu vernichten. Auch die Grabbeigaben sind nicht Gegenstände, die die Überlebenden als zauberischen Ansteckungsstoff gründlich vernichten wollen; sie werden dem Verstorbenen beigelegt, einfach weil sie ihm gehören. Der Wildbeuter hat einen stark ausgeprägten Eigentums-

begriff an aller beweglichen Habe. Wo heutigen Wildbeutern ein Gegenstand zu wertvoll erscheint, um ihn dem Toten mitzugeben, da scheut man doch oft den Schmerz, der mit dem täglichen Anblick des Toteneigentums verbunden sein würde, und vertauscht den Gegenstand deshalb mit entsprechendem Besitztum Fernerstehender. Bei der kalifornischen Urkultur kommt es allerdings zur Vernichtung von Eigentumswerten bei Todesfällen: das ist dann aber lediglich Zeichen (Entladung) von Trauergefühlen. Ganz allgemein fügt sich der Mensch der Urkultur aus Trauer Schmerzen körperlicher Art zu, gewissermaßen um durch Suggestion nachzuhelfen und sich das starke „Mit-Leid" beizubringen. In diesem Zusammenhang also — etwa als Parallele zu Selbstverwundung und Scheingefechten — kommt auch die Aufopferung von Vermögenswerten bei Trauerfällen in der Urkultur vor.[1])

Man findet also in der Urkultur noch keine Spur davon, daß Sicherung der Lebenden die Haupttriebfeder der Totenbehandlung gewesen sei.[2]) Wenn der Neandertaler aber seinen Toten Nahrung ins Grab mitgab, so beweist diese Wegzehrung jedenfalls den Glauben an ein Weiterleben. Die im wesentlichen noch urkulturlichen Semang stellen Speisen aufs Grab, wie man bis in unsere Tage in gewissen Dörfern Irlands gestopfte Tabakspfeifen dorthin legte. Furcht vor dem Toten herrscht hierbei nicht vor. Scheu und Respekt geboten, den Toten mit seinem Eigentum auszustatten, und aus Liebe gab man ihm Subsistenzmittel mit, weil seine Person fortbesteht, der Gedanke ihres Erlöschens nicht gefaßt wurde.

Wenn sich also im Totenkult die Neandertalkultur zwar von dem unterscheidet, was man bis vor kurzem als Urkultur konstruierte, dafür aber sich vollkommen in das Bild einfügt, das

[1]) Man mag darin eine Vorstufe zu dem Geschenk- und Wertevernichtungsfest (Potlasch) der nordamerikanischen Fischerstämme sehen. Hier, in der plutokratischen Tiefkultur, geschieht aus sozialem Ehrgeiz, was in der Urkultur Trauerausdruck ist: Vernichtung von Eigentum.

[2]) Wenn Tasmanier und Yamana ihre Toten verbrannten, so ist allerdings die heutige Erklärung der letzteren (Koppers, Unter Feuerlandindianern I, S. 159), sie wollten damit die Leichen vor den Bestien schützen, noch keine Urkunde für den ersten Entstehungsgrund dieser Sitte. Aber in der Weltanschauung der bestuntersuchten Urkulturvölker ist auch nichts, was auf Feuerbestattung als wirksamstes Schutzmittel der Lebenden vor den Toten schließen ließe. Die Auffassung der heutigen Yamana ist mithin auch für die älteren Zeiten glaubhaft.

die neueste kulturgeschichtliche Forschung von der wirklichen Urkultur zeichnet, so gilt dasselbe von der eingangs mitgeteilten Opfersitte im archäolithischen Europa. Da der Bärenjäger, der vor der letzten Eiszeitperiode im Schweizer Hochgebirge die Erstlinge seiner Beute sorgsam geopfert hat, keine Spur von Totenbildern, Göttern oder dgl., wie sie sich in den späteren Tiefkulturen abzeichnen, hinterlassen hat, so kann man unter Beachtung auch seiner rein urkulturhaften materiellen Hinterlassenschaft dieses Opfer nicht wohl auf irgendwelche animistische oder polytheistische Mächte beziehen. Die Wahrscheinlichkeit spricht für eine Gabe an das höchste Wesen. Ähnlich vielleicht wie der Kamerunpygmäe die ersten Waldfrüchte mit Dankgebeten an das höchste Wesen verbrennt und, zum Himmelssitz der Gottheit aufblickend, einen Schluck Palmwein auf die Erde gießt, oder wie der Ona, wenn er abends noch Fleisch essen will, ein Stückchen davon für das höchste Wesen ins Freie wirft, oder ähnlich auch dem Blutsopfer mancher primitiven Stämme scheint sich der Neandertaler mit Gebeten an jene unsinnliche höchste Macht gewendet zu haben, die, wie wir jetzt immer mehr aus den völkerkundlichen Urkunden erkennen, gerade die unberührtesten Primitiven verhältnismäßig am lebhaftesten anerkennen. Der Gottesglaube der Urkultur hinterläßt an stofflichen Urkunden so gut wie nichts als eben die Opfergaben. Völlige Gewißheit wird sich deshalb eben für ein so unsinnliches Stück Weltanschauung auf prähistorischem Weg wohl niemals erlangen lassen.

Eine dritte weltanschauliche Tatsache würde, wenn sie verbürgt wäre, über die Schwelle der Urkultur wohl hinausführen in die Tiefkultur hinein. In Krapina und anderwärts hat man geglaubt, Spuren von Kannibalenmahlzeiten feststellen zu können. Phantasievolle Forscher haben sogar aus der angeblichen Verschiedenheit der aufgefundenen Skeletteile schließen wollen, daß hier unsere einwandernden Altvordern den Vorbesitzer der europäischen Jagdgründe, den Neandertaler, nicht nur besiegt, sondern auch aufgefressen hätten (europäische Politik in der Urform). Ohne die Möglichkeit derartiger Vorkommnisse an sich zu bestreiten, muß indes bemerkt werden, daß ein ausreichender Beleg dafür fehlt. Denn einmal gehören die Krapinaknochen, wie ihr Entdecker und wissenschaftlicher Bearbeiter annimmt, alle der gleichen Rasse an,

so daß also vielleicht Endokannibalismus in Frage käme, und zweitens ist auch dieser mit keinerlei Gewißheit festzustellen. Erst im nacheiszeitlichen Europa mehren sich die Anzeichen für den Brauch der Menschenfresserei.

Das Wenige aber, was wir von der Weltanschauung des Archäolithicums wirklich wissen, bevollmächtigt uns, ohne daß wir weitere Einzelheiten rekonstruieren wollen, im großen doch wohl dazu, seine geistige Welt wie seinen materiellen Besitz in den Rahmen der Urkultur aller Erdgebiete einzureihen. Jeder Versuch, aus der Neandertalerkultur etwas noch Primitiveres als Urkultur im ethnohistorischen Sinne zu machen, müßte scheitern.

III.

Soviel vom Archäolithikum; reicher ist unser Wissen um das Miolithicum (Jungpaläolithicum). Der volle Hereinbruch der letzten Kälteperiode hatte große Kultur- und Völkerverschiebungen im Gefolge, als die Landkarte der bewohnbaren Erde sich verengte, die Klimagürtel zusammenrückten und die Lebensbedingungen allüberall mit Ausnahme der tropischen Gebiete sich änderten. Die Neandertalrasse, deren Moustérienkultur bis gegen den Gipfelpunkt der letzten Kälteperiode hin weite Teile Europas beherrscht hatte, verschwand als solche von der Erde. In das um seine ganze Nordhälfte beraubte Europa strömten neue Rassen und Kulturen ein. Vielleicht haben sie sich mit der Neandertalrasse gemischt, wie gewisse Übergangserscheinungen zwischen Moustérien und Aurignacien möglich erscheinen lassen. Aber wie dem sei, mit vollständiger Bestimmtheit kann man heute jedenfalls sagen, daß diese miolithischen Kulturen der letzten Vereisungsperiode nicht mehr der Urkultur angehören. Es haben sich vielmehr schon so viele zusammenstimmende Anhaltspunkte ergeben, daß die von der Wiener kulturgeschichtlichen Schule seit anderthalb Jahrzehnten angestrebte Einreihung Alteuropas in die beiden Tiefkulturen der Totemisten und der Mutterrechtler heute wenigstens in wesentlichen Stücken vollziehbar ist. Nach Menghin ist die vorwiegend westeuropäische Klingen- und Spitzenkultur des Aurignacien wesentlich dem totemistischen Kulturkreis zugehörig, die vorwiegend osteuropäische und vorderasiatische Faustkeilkultur, der Mutterboden des Solutréen, dagegen von der bodenbauerischen Zweiklassenkultur

abhängig.[1]) Dem Fernerstehenden ist an dieser Vorstellung, mit der die kulturhistorische Richtung seit über einem Jahrzehnt arbeitet, vor allem wohl unbehaglich, daß hier Bodenbauerkultur ohne Bodenbau bestehen soll. Indes gehört gerade dies zu den grundlegenden Ergebnissen der kulturgeschichtlichen Völkerkunde, daß sie z. B. in der australischen Steppe, wo der Mensch Wildbeuter blieb, trotzdem das Eindringen technischen, sozialen und weltanschaulichen Kulturgutes der südasiatischen Bodenbauer nachgewiesen hat. Dasselbe „Paradoxon“ eines Bodenbauerkultureinflusses ohne Bodenbau bietet z. B. Westnordamerika. Für das Verständnis des eiszeitlichen Europas ist jedenfalls dies Ausstrahlen der älteren mutterrechtlichen Kultur weit über ihr warmfeuchtes Ursprungs- und Wirtschaftsgebiet hinaus von entscheidender Tragweite. Denn auch unser Erdteil unterlag der kulturellen Einwirkung subtropischer Bodenkultur.

Mit den Trägern dieser miolithischen Kulturen, der Cro-Magnon-, der Löß-, der Brünnrasse u. a. verbinden uns schon nähere verwandtschaftliche Beziehungen, was wir vom Neandertaler nicht gerne zugeben möchten. Wirtschaftlich charakterisieren sich ihre Kulturen ausschließlich als höheres Jägertum.[2]) Ihrer Geisteswelt wenden wir uns nun zu, indem wir auch dabei von der Hauptsorge des Lebens, der Nahrungsgewinnung, ausgehen.

In jener Zeit des unwirtlichsten Klimas, als England, Norddeutschland und Nordrußland unter Gletschern begraben lagen, jagte man in Thüringen an der Grenze des ewigen Eises unter Lebensformen, wie sie heute nordsibirische Stämme ertragen. Während diese aber meist halbgezähmte Renntierherden auf der Tundra weiden lassen, verfiel der eiszeitliche Europäer noch nicht auf das Auskunftsmittel der Tierzucht. Er hat seine Lebensbedingungen

---

[1]) Die Frage des Einwanderungsweges ist für uns nebensächlich. Ob Menghin, der das Aurignacien über Osteuropa eindringen und zuletzt erst nach Spanien und Nordafrika kommen läßt, wo es sich unter dem Einfluß einer Pygmäenkultur weitergebildet habe, oder ob Obermaier recht behält, der das Aurignacien über das Mittelmeer und Nordafrika nach Europa kommen läßt, also gerade Spanien für sein europäisches Einfallstor hält: in jedem Fall wird niemand mehr im eiszeitlichen Europa etwas anderes erblicken wollen als ein kulturelles Anhängsel Asiens und des Mittelmeergebietes mit eigenartiger Kulturenmischung und einzigartiger lokaler Sonderentwicklung.

[2]) Wenn sich nicht doch noch die Spuren miolithischen Bodenbaus verdichten sollten.

verbessert durch wirksamere Ausgestaltung der Jagdmethoden und des Jagdgeräts einerseits, durch Jagdzauber andrerseits, der wohl nirgends so ins Große getrieben worden ist wie bei den über die Urkultur hinausgeschrittenen Cro-Magnonjägern der europäischen Eiszeit.

Die magischen Methoden, mit denen heutige Jäger ihren Ertrag steigern, sind mannigfaltig; angefangen von den Jagdgeschichten, welche sich die vorderindischen Korwa vor der Jagd erzählen, um durch Rezitation glücklicher Jagdereignisse das Glück an die bevorstehende Unternehmung zu fesseln. Die Tiefkulturvölker haben durchweg einen viel entwickelteren Zauberbetrieb als Urkulturvölker. Als Beispiel wird häufig angeführt der Büffeltanz der Mandans, eines Dakotastammes, der, im Grasland siedelnd, zwar Bodenbau angenommen hat, aber noch periodisch am Jägerleben teilnimmt, wie es die benachbarten Präriestämme ausschließlich führen. Um das verschwundene Wild wieder in die Jagdgründe zu zaubern, ahmen die als Büffel verkleideten Mandan-Tänzer die Bewegungen der Tiere nach; ein Tänzer zielt auf sie mit Bogen und Pfeil. Der Tanz dauert so lange, bis das Wild erscheint, manchmal zwei oder drei Wochen ohne Unterbrechung, immer durch etliche Stammesmitglieder im Gang erhalten. Ermüdet ein Tänzer, so mimt er ein Straucheln, wird von dem Bogenschützen mit einem harmlosen Pfeil angeschossen, fällt wie ein Büffel, wird aus dem Kreis getragen und zum Schein geschlachtet, im Tanz aber durch einen andern ersetzt. Auch die Jagdlist, wobei der Jäger sich zum besseren Anschleichen an das Wild selbst als Tier verkleidet und die Bewegungen des Tieres annimmt, hat wohl Beziehung zu solchen Tierpantominen zauberischer Art.

Nicht minder bekannt sind die Fischprediger der Huronen, welcher Stamm wiederum eine Mischung totemistischer Züge mit einer vorwaltend bodenbauerischen Kultur aufweist. Allabendlich predigt dort der Zauberer im friedlichen Schweigen der Volksgenossen mit Zunge und Händen den Fischen: daß die Huronen so anständig seien, die Fischgräten nicht zu verbrennen. Mit vielen Zärtlichkeiten ermahnt, bittet, beschwört und lädt er die Fische ein, zu kommen und sich fangen zu lassen und guten Mutes zu sein, da sie nur ihren Freunden dienten, die sie ehren und ihre Gräten nicht verbrennen.

Der Büffeltanz veranschaulicht, wie man durch die ekstatisch erhöhten Zauberkräfte des Tanzes und die geheimnisvolle Substanzvermengung des maskierten Bisontänzers mit den echten Bisons diese herbeizwingt. Die Fischpredigt zeigt, wie man unter der Herrschaft des Seelenglaubens, in den sich die Zauberpraktiken verflechten, dem Opfer schmeichelt und es betört; und eine dritte Gruppe von Jagdgebräuchen verdeutlicht, wie dieses Günstigstimmen auch nach der Jagd weitergeht. Nordasiatische Völker wie z. B. die Giljaken auf Sachalin versöhnen den Geist des erlegten Bären mit umständlichen Festzeremonien, wodurch sie die Rache des gemordeten Tieres und seines Stammes von sich abwenden. Aber nicht nur vor oder nach der Jagd gibt man sich zeitraubenden Praktiken hin, um die geheimnisvollen Kräfte der Tiere zu bannen. Auch während des Jagens sind neben den realen Waffen die Amulette von Bedeutung, die den Gegenzauber des Wildes auffangen und abwehren. Denn der Zorn der Tiere ist gefährlich, und der Jäger, der diesen Zorn immerfort herausfordern muß, hat es nicht leicht. Zauber hilft ihm, das Wild zu vermehren, zu fangen und unschädlich zu machen.

Die Funde lassen nun keinen Zweifel mehr darüber, daß in der Späteiszeit Jagdzauber eine Hauptangelegenheit unsrer Ahnen war. In den bilderreichen Höhlen Frankreichs wimmelt es von seinen Überbleibseln. Da ist ein Bison in die Höhlenwand geritzt zwischen Keulen und Lanzen; eine Lanze steckt ihm schon im Leibe.[1]) Ein anderer Büffel ist außer durch Waffen auch durch ein machtvolles zauberkräftiges Auge gebannt. In der Höhle von Montespan fand man 30 Tonbildwerke und 50 Ritzbilder derart beisammen; ein in Ton modellierter Bär, der am Eingang der Höhle in Sphinxstellung lagert, trägt nicht weniger als dreißig „Wunden" von Lanzenspitzen. Ungezählte Generationen, die vor durchschnittlich 20000 Jahren lebten, haben die Wände, Böden, Decken der Höhlen, haben Kieselsteine und Knochen, Horn- und Beinstücke mit solchen Tierbildern bedeckt.

---

[1]) Ob Pfeil oder Lanze, ist aus den Abbildungen niemals mit Sicherheit zu entscheiden. Solange aber — außerhalb des Capsienkulturkreises — der Gebrauch des Bogens paläolithisch nicht unbedingt sicher nachgewiesen ist, wird es im Zweifel richtiger sein, Lanzen anzunehmen. Häufig ist auch die bildliche Wiedergabe von Fallen bei indischen und Buschmannsmalereien wie im europäischen Miolithicum (die sogenannten Tectiformes).

Uns heutigen Geschichtsforschern zu Dank stand West- und Südeuropa in der spätesten Eiszeit unter dem Einfluß eines weiterstreckten Kulturkreises, der stärker als andere zu allen möglichen magischen Verrichtungen das dauerhafte Bild benutzt hat; der gleichen Kulturkomponente gehören ja zweifellos auch die zahlreichen alten Tierbilder an, die in Afrika gefunden wurden, bis herab zu der fast noch neuzeitlichen Buschmannmalerei, sowie auch wohl die neuentdeckten Felsenbilder Vorderindiens.[1])

Für den Primitiven nimmt das Bild geheimnisvoll an der Substanz des Originales teil. Wer sich des Bildes bemächtigt, der bringt auch das Original in seine Gewalt, wer das Bild versöhnt, besänftigt auch sein Urbild. Am sichersten aber fängt der Bildner starken Zauber dort ein, wo die Natur selber schon das Bild liefert. Über ein Loch in der Höhlenwand, das nach Größe und Form allenfalls einem Hirschkopf ähnelt, zeichnet der eiszeitliche Bildner ein Hirschgeweih, und das magische Bild ist fertig. Eine geschwungene Felsgräte erinnert ihn an den Rücken eines Wisentes, und flugs vervollständigt der Künstler das Bild. Das Tier steckt sozusagen im Felsen drin, der Bildner sieht und zieht es nur heraus. Da haben sich irgendwo auf dem Lehmboden der Höhle von einer alten Traufe drei Tropfenlöcher verhärtet erhalten. Die Phantasie des Eiszeitmenschen sieht Wundlöcher in ihnen, zeichnet einen Pferdeleib darum her und verdeutlicht die zu Speerwunden gemachten, von der Natur geschaffenen Löcher durch hinzugezeichnete Lanzen. Aber auch alter Zauber, der sich einmal schon als wirksam erwiesen hat, behält eine schätzbare Kraft. Dies zeigen die Jagdamulette der Eiszeit, tragbare Tierbildchen, auf oder aus Schiefertäfelchen, Kieseln, Knochen, Horn oder Bein. Nicht selten finden sich da Palimpseste, d. h. auf dasselbe Täfelchen sind übereinander mehrere Tiere geritzt. Als man die unterirdischen „Louvres" der Eiszeitmenschen zuerst entdeckte, glaubte man diese übereinandergekritzelten Linien als „Skizzenbücher" deuten zu können. Aber an frischen Kieseln usw. war kein Mangel; nur war anscheinend der schon einmal benutzte Stoff wertvoller für den Jagdzweck. Und so setzte man auch an den Höhlenwänden oftmals ein frisches Bild auf die Stelle eines

[1]) Bei deren Wiedergabe dem eifrigen Panchanan Mitra (Prehistoric India, Calcutta University 1923) aber versehentlich europäische Bildwerke unter irreführender (indischer!) Ortsangabe mitunterlaufen sind.

alten, wobei man z. T. sorgfältig sogar die alten Farben wieder verwendete. Der Übermalung verwandt ist die zeichnerische Umwandlung eines Tieres in ein anderes, die H. Kühn auch in Ostspanien nachgewiesen hat.

Vom künstlerischen Spieltrieb, von der unerschöpflichen Dekorationsfreude unsrer Eiszeitvorfahren schwärmten die ersten Entdecker der Eiszeitkunst. Nun hat sich aber völlig sicher ergeben, daß die westeuropäischen Höhlenbilder nicht dem Schmücken, sondern nur dem Darstellen dienten, und auch dies nicht, um Bewohner der Höhle zu erfreuen. Diese Bilder „zierten" in der Regel keine Wohnstätten, sondern Zauberwerkstätten. In den unzugänglichsten und finstersten Winkeln unbewohnter Erdgänge, wo der Zeichner nur mit größter Anstrengung arbeiten, niemand aber das Geschaffene recht sehen konnte, wurden diese geheimzuhaltenden Bilder vielfach angebracht. Sind ja für den heutigen Primitiven die mit Zauberkraft geladenen Gegenstände noch immer etwas Gefährliches, womit nur der Eingeweihte umgehen darf, dessen Anblick z. B. Frauen und Kindern bei Todesstrafe verboten ist, weil er unermeßlichen Schaden brächte! Sogar Bilderschrift an einer solchen offenbar nur den Eingeweihten zugänglichen Kulthöhle hat man gefunden und vielleicht mit Recht als „Verbotener Eingang" gedeutet.[1])

Es wäre indes übereilt, diese „Höhlentempel" und die massenhafte Tierbildnerei überhaupt lediglich dem Jagdzauber zuzuschreiben. Bei heutigen Totemisten bilden die Riten, die sich mit dem Fang der Tiere beschäftigen, nur einen kleinen Bestand verglichen mit denen, welche Vermehrung der Totemgegenstände bezwecken. Gerade solche Wachstumszauber sind für die totemistische arbeitsteilige Jägerkultur bezeichnend. Man hat auch mehrfach versucht, solche spezifisch totemistischen Claneinrichtungen im diluvialen Europa nachzuweisen. Der Natur der Sache nach ist

[1]) Daß es keine vollständige lebende Parallele zu diesem Jagdbildzauberbetrieb mehr gibt, tut der bei der Fülle des Stoffs allmählich sicher gewordenen Deutung der Eiszeitfunde keinen Abtrag. Einerseits sind eben jene Kulturen, wie so viele andere, tatsächlich ausgestorben, und andrerseits ist ja die Erscheinung des Bedeutungswandels auf keinem Gebiet häufiger als bei der allmählichen Profanierung ursprünglich sakraler Bildnerei. Man denke nur an die rein konventionell-ornamentale Verwendung des ursprünglich animistisch-manistischen Kopf- und Gesichtsmotivs der Zweiklassenkultur.

ein sicherer Nachweis hierfür schwierig. Auch unter den neusten Funden scheint mir mancherlei in diese Richtung zu weisen. Wenn z. B. die Aurignacienjäger unter dem behaglichen Felsdach von Solutré nach und nach die Schinken von beiläufig 100 000 Pferden verzehrt haben, ohne daß an diesem bevorzugten Versammlungsplatz andere Beute oder andere Teile von Wildpferden gegessen wurden, so sieht das stark nach Altersklassen oder Männergeheimbünden aus, ohne daß man es geradezu beweisen könnte. So darf man wohl innerhalb der Tierbildnerei überall dort auch an totemistische Wachstumszeremonien denken, wo nicht mitabgebildete Waffen, Fallen, Wunden u. dgl. einen Tötungszauber erhärten. Einem Vermehrungszauber haben wohl auch die vergleichsweise seltenen Pflanzenzeichnungen der Eiszeit gedient. Sekundär und in besonderen Fällen soll gewiß auch die bloße Freude am Darstellen als Triebfeder des Bildens gelten. Auf Schritt und Tritt aber begegnen die Spuren seltsamer Kulte und zauberischer Praktiken. Wenn z. B. in Mas d'Azil elfenbeingeschnitzte Nachbildungen abgehäuteter Pferdeschädel ans Licht gekommen sind, so hält es schwer, in diesen anatomischen Prachtleistungen reichbegabter Bildner lediglich einen lionardesken oder menzelschen Forschersinn zu vermuten; mit größter Wahrscheinlichkeit lehrt uns ein solcher Fund vielmehr, daß die frische Jagdtrophäe einen magisch-gegenständlichen Wert besaß, den man in amulettartiger Nachbildung festzuhalten glaubte.[1]) Auch durchbohrte Rentierzähne, die man wie Hirschgrandeln als Amulett trug, wurden als besonders geschätzter Gegenstand aus andern Stoffen nachgebildet. Dies Gewirr gemalter, geritzter und modellierter Glücksbringer stand im Mittelpunkt von allerlei Pantominen und Zeremonien, deren Hinzufügung erst das rechte magische Jägerlatein ergibt.

Um die Lehmbisonten in Tuc d'Audoubert herum glaubt Graf Bégouen die Fußspuren von Tänzern festzustellen[2]), die man

[1]) Die nächsten völkerkundlichen Vergleichspunkte liegen also in den in natura aufgehängten Tierschädeln einerseits, den Nachbildungen von menschlichen Schädeln und Kopftrophäen in Holz u. dgl. andrerseits in mutterrechtlicher Kultur, wo übrigens auch z. B. amuletthafte Behandlung von Affenschädeln in Analogie menschlicher Kopftrophäen vorkommt (Borneo).

[2]) Wie ich einer freundlichen mündlichen Mitteilung von Herrn Kollegen H. Kühn in Köln entnehme. Der Entdecker Montespans nimmt ferner an, daß ein echter Bärenkopf dem Modell aufgesetzt worden sei.

sich also wohl ähnlich denken müßte wie jene Australier, die ein in den Sandboden gezeichnetes Känguruh umtanzen und speeren. Aber mehr als das: auch das lebende Bild, der Tiermaskentanz, wurde schon gepflegt, die Zauberkraft erhöhende Wirkung eines Verwandlungstanzes wohl in der Art der Mandans geschätzt. Eindrucksvoll ist das Bild des mimischen Tänzers von Trois-Frères, der $3 \frac{1}{2}$ Meter über dem Erdboden von seiner Höhe aus das Höhlen„heiligtum“ beherrscht, auf dessen Wänden Hunderte der verschiedensten Tiere abgebildet sind. Der Zauberer ist nackt, sein männliches Geschlecht nicht zu verkennen, aber er ist verkleidet, vorne als Hirsch, hinten als Wildpferd; darum trägt er Geweih, Hirschfell und Pferdeschweif. Das menschliche Gesicht blickt energisch aus der Maske. Der Zauberer tanzt auf allen Vieren; wie es scheint, ahmt er tierische Bewegung nach. Drei andere kleine Maskentänzer, die sogenannten „Teufelchen“, haben den ganzen Oberkörper als Gemsen vermummt, ein Eiszeitkarneval mit durchaus ernsthaftem Zweck; denn indem der Zauberer die Maske eines Wesens trägt, macht er es gegenwärtig, gewinnt seine Zauberkräfte hinzu, bannt es und verschmilzt mit ihm, wird unter Umständen von ihm besessen.

Die Jagdtänzer des sehr alten ostspanischen Alperafrieses sind zwar nicht maskiert; nackt und schmucküberladen, wie etwa heutige Häuptlinge der Bororo verraten sie aber, als beherrschende Figuren in ein Gewimmel von Jagdszenen hineingesetzt, daß ihr Tanz zauberische Bedeutung hat; Pfeil und Bogen in den Händen der beherrschenden Figur und der liebevoll ausgeführte Schmuck, wie Rückenwedel, „Hüte“, Arm- und Beinringe usw., gehören jedenfalls zum Teil in die Kategorie des in den Tiefkulturen so verschwenderisch entwickelten magisch bedeutsamen Putzes und Gerätes.

Festgestellt ist also Jagdzauber einerseits, pantomimische Tänze andrerseits. Der Gebrauch von Masken aber, für das Magdalénien gesichert, führt den Kulturhistoriker sofort zu der Frage mutterrechtlich-bodenbauerischer Einflüsse, denen das Maskenwesen auf der ganzen Welt zugehört.

Echte Schädel auf Holzzapfen hat — im Zusammenhang freilich mit Totenkult — Reche am Kaiserin-Augusta-Fluß auf kopflosen Menschenbildsäulen gefunden.

IV.

Dem westeuropäischen Aurignacien-Magdalénien-Kulturkreis fehlt es nicht an deutlichen Beziehungen zu den totemistischen Kulturen Außereuropas, sowohl was die Geräte wie die Kleidung, Hausung usw. anbelangt.[1]) Wenn nun im Maskenwesen ein Kulturgut hereinwirkt, das, wie wir sehen werden, nicht das einzige Anzeichen mutterrechtlicher Einflüsse bleibt, so tritt damit das Aurignacien-Magdalénien ein in die Reihe totemistisch-mutterrechtlicher Mischkulturen, von denen alle andern Erdteile wimmeln. Aus dem mutterrechtlichen Kulturkreis stammt als eines seiner äußerlich hervorstechendsten Merkmale das Ahnen- oder Geisterbild. Das europäische Miolithicum ist nun überaus reich an Geisterplastik, besonders wenn man bedenkt, daß überall auf der Welt meist in Holz geschnitzt wurde, die uns allein überlieferten Skulpturen in dauerhafteren Stoffen mithin nur einen kleinen Bruchteil eines lebhaften Idolbetriebes darstellen können. Einige Besonderheiten dieser Statuetten fallen ins Auge. Bei unsrer berühmten kleinen „Venus von Willendorf“ verblüfft außer der Körperfülle am meisten das Mißverhältnis zwischen der mit kleinlicher Hingebung herausgemeißelten Haartracht (oder Kopfzier) und dem gänzlichen Fehlen eines Gesichts.[2]) Daß die fast durchgängige Gesichtslosigkeit der eiszeitlichen Menschenfiguren nicht Unvermögen, sondern Absicht verrät, kann allein schon das naturalistische Tiergesicht lehren. Bei dem zierlichen Frauenköpfchen von Brassempouy hat der Elfenbeinschnitzer zwar das Gesicht angedeutet, doch auffälligerweise den Mund fortgelassen.[3]) Die Erklärung bieten wohl australische Felsbilder, bei denen ebenfalls der Mund nicht angedeutet ist. Es dürfte hier der Glaube zugrunde liegen, der auch den magischen Verschluß der Körperöffnungen durch Nasenstift, Ohrschmuck, Lippenpflöcke, Rückenwedel, Penisstulp u. dgl. begleitet: Schadenzauber kann am leichtesten durch Körperöffnungen in den Menschen

[1]) Vgl. z. B. den Gürtel als einziges Bekleidungsstück des Speerwerfers von Laussel, des ältesten Reliefbildes eines Mannes, das wir besitzen, oder die Kegeldachhütten mit Mittelpfosten(?) in Höhlenzeichnungen.

[2]) Bei der noch unveröffentlichten Venus von Unter-Wisternitz (Museum Brünn) dienten Löcher auf dem Kopf m. E. vermutlich zum Aufsetzen einer Kopfzier von vergänglichem Material.

[3]) Dieses schon einer jüngeren Epoche (Magdalénien) angehörende Köpfchen verrät übrigens, wie es scheint, schon die fortschreitende Naturalisierung des Typus. Vgl. unten S. 291, Anm. 1.

dringen, und wie der Mensch, so muß sein Bild auf der Hut gegen schwarze Magie sein, denn was dem Abbild schadet, trifft auch das Urbild.

Ein zweites Merkmal der eiszeitlichen Menschenfiguren ist ihre Fußlosigkeit. Die Erklärung dafür gibt der Gebrauch der Idole als Trag- und Steckfiguren, den man sich wohl in der Art der Duk-Duk-Weihen auf Neupommern vorstellen darf, wo den aufzunehmenden Knaben eine roh geschnitzte buntbemalte Holzfigur in die Hand gegeben wird, während eine Anzahl ebensolcher Figuren rings um sie in den Boden gesteckt und einigemal umtanzt wird. Vielleicht sollte die Fußlosigkeit den Götzen nebenbei am Weglaufen hindern.[1])

Einen dritten Anhaltspunkt zum Verständnis der eiszeitlichen Menschenbilder bietet zuweilen ihre Verbindung mit einem Grab. Wir werden an dieser Stelle gut tun, der Fortentwicklung der Totenpflege seit der Neandertalzeit einen Blick zu widmen.

Die 1923 in Solutré aufgedeckten Aurignacienbestattungen zeigen ostwestliche Orientierung aller Leichen und am Kopfende jedes Toten zwei Kalksteinplatten, die senkrecht aufgestellt das Grab sichtbar überragen mußten. Das Dogma vom Tode ist also breiter ausgesponnen. Die völkerkundlichen Beispiele stützen die Vermutung, daß man die Toten mit dem Gesicht zur aufgehenden Sonne legte, um dem Verstorbenen seinen Jenseitsweg zu erleichtern, und der aufgereckte Grabstein muß irgendwie zur Seele des Verstorbenen in Beziehung stehen.[2])

Späterhin finden wir Lagerung der Leichen in Hockerstellung. Knie und Ellbogen sind z. T. so heftig eingezogen, daß die Knie

[1]) Mit freundlicher Erlaubnis von Herrn Kollegen Gräbner wird in Abb. 1 ein ähnliches Idol abgebildet, das die Merkmale der Gesichts- und Fußlosigkeit vereinigt aufweist. Besonders interessant ist, daß, wie Abb. 2 lehrt, unter europäischem Einfluß zwar eine weniger sorgfältige Bearbeitung (Holz weniger geglättet), dafür aber die Hinzufügung des Gesichts eingetreten ist. Ein unmittelbarer Beweis dafür, daß Eiszeitidole kultisch in Händen getragen wurden, läßt sich nicht erbringen, da die in der Literatur zuweilen angeführten Belege aus den spanischen Felsbildern, wie mir Herr Kollege Kühn mitteilt, bei genauerer Betrachtung in nichts zergangen sind.

[2]) Verschieden ist die Sitte in verschiedenen Gegenden insofern, als der Tote bald zum aufgehenden, bald zum untergehenden Gestirn hin lokalisiert wird. Beidemal ist der Sinn der gleiche: der Tote geht der Sonne nach.



(Köln, Jonst Rautenstrauch-Museum.)
Abb. 1. Nukuor (Südl. Karolinen).

fast den Hals berühren und die Hände in Halshöhe liegen. Zweifelhaft ist die Deutung. Die Hockerlage kann eine Erleichterung für den Verstorbenen bedeuten als Nachahmung der normalen Schlafstellung; sie kann aber auch zur Fesselung der Leiche gedient haben, um ihre Bewegungsfreiheit zu mindern zum Schutz der Lebenden vor Nachstellungen des Toten. Jedenfalls gilt die Hockerstellung vielfach herkömmlich so sehr als notwendig, daß z. B. die Kawirondo den Sterbenden, noch bevor er ausgeatmet hat, zwangsweise in diese Lage versetzen. Es würde durchaus im Rahmen der späteiszeitlichen Tiefkultur mit ihrer Steigerung des Zauberwesens bleiben, wenn hier tatsächlich die Furcht vor den Toten zugenommen und in einzelnen Fällen, keinesfalls in der Regel, zu so drastischen Maßregeln geführt haben sollte. Jedenfalls aber sind auch die freundlichen Mittel, den Totengeist zu versöhnen, nicht geringer geworden, und zu diesem versöhnlichen Beiwerk gehört die jetzt aufkommende Sitte, den Toten mit Rötel, der Farbe des Blutes und Lebens, zu färben. Der Neandertaler hat Körperbemalung noch nicht getrieben, in den Tiefkulturen ist sie häufig, und auch hierin gab man den Toten reichlich, was den Lebenden lieb war, „Farben auch, den Leib zu malen, daß er rötlich möge strahlen in der Seelen Land“.

Am Ausgang der Eiszeit finden wir dann auch ausgesprochene Zweitbestattungen. Nach vollendeter Verwesung hat man den Leichnam wieder ausgegraben und den Schädel gesondert beigesetzt. In der Ofnethöhle hat man Schädel in ganzen Nestern beisammen gefunden, sorgfältig geschmückt und in bestimmter Orientierung

aufgebaut. Solche „Schädelaltare“ sind wieder in mutterrechtlichen Kulturen nichts Seltenes. Reliquien machen die Kraft der Toten den Lebenden nutzbar. Trinkschalen aus Schädelkapseln sind schon im Solutréen und Magdalénien aufgefunden worden. Auch hat man die Gebeine in entfleischtem Zustand zuweilen, wie es scheint, absichtlich zerstreut beigesetzt. Im ganzen ist gegenüber der Urkultur der Neandertaler jetzt bemerkbar die wachsende Unruhe der Überlebenden, wie sie sich gegen die fortwirkende Wesenheit der Toten teils durch Besänftigung, teils auf andere Weise schützen und ihre Zauberkräfte in den eigenen Dienst stellen könnten. In der Urkultur ist alles einfacher. Die Tiefkulturen sind problematischer, reicher an Widersprüchen und Spannungen. So nimmt in der Totenpflege gleichzeitig das Furchtmotiv und die Nutzbarmachung der Toten zu.



(Köln, Jonst-Rautenstrauch-Museum.)
Abb. 2. Nukuor (Südl. Karolinen).

Im Zusammenhang dieses vorwiegend mutterrechtlichen Totenkultes verliert nun die eiszeitliche Geisterplastik alles Rätselhafte. Der Mutterrechtler wendet sich mit Bitten und Opfern an die Totengeister, und deren Repräsentanten sind neben Schädeln oder andern Amuletten vor allem die Bilder, und diese spielen auch in den üppig emporwuchernden Zauberpraktiken eine wachsende Rolle. Welchen besonderen Zwecken die uns erhaltenen Götzen gedient haben, läßt sich natürlich nur ahnen. Wenn die Kultreliefs von Laussel, die z. T. in Rötelschichten gebettet aufgefunden und deshalb mit dem Totenkult in Verbindung gebracht wurden, z. T. Frauen

mit Stierhörnern in der Hand aufweisen, so wird man an Mondkult und noch wahrscheinlicher an Opferrauschtrank denken dürfen. Aus dem Überwiegen der weiblichen Fundstücke schon Schlüsse zu ziehen, dürfte verfrüht sein, solange mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß die Seltenheit der männlichen Figuren auf Fundzufälle oder einen weltanschaulich bedeutungslosen Unterschied in der Häufigkeit des Gebrauchs dauerhaften Bildmaterials zurückgeht. Dagegen ist es wohl erlaubt, Fruchtbarkeitsriten als einen der wesentlichen Belange, denen diese Bildnerei diente, anzunehmen. Eins der ältesten Bildwerke der Menschheit stellt mit zwei ineinander verschlungenen Menschen eine Gebärszene oder einen Befruchtungsvorgang dar (Laussel). Schwangere Frauen sind zuweilen dargestellt[1]), und in Montespan glaubt man auch eine trächtige Stute abgebildet zu sehen, von deren Bauch eine menschliche Hand symbolisch Besitz ergreift. Da wären wir auf neuem Weg wiederum zu den Vermehrungszauberriten zurückgekommen. Eine weitere Andeutung von Vorgängen, die mit der Fortpflanzung zusammenhängen, lieferte Spanien mit seinem berühmten Kultbild von Cogul: neun Frauen umtanzen ein kleineres Mannsbild, das eine „Satyr“figur oder wahrscheinlicher einen lebendigen Jüngling darstellen soll. Mit diesem phallischen Kult zieht also die Vorgeschichte bacchischen Treibens an uns vorüber. Die Betonung der Geschlechtsmerkmale in der eiszeitlichen Menschendarstellung weist ebenfalls in die vermutete Richtung. Die vielerörterte Körperfülle eiszeitlicher Frauenfiguren darf nicht als Rassezug gedeutet werden. Von Steatopygie ist keine Rede. Auch ein allgemeines Schönheitsideal bedeutet Dickigkeit nicht; schlanke Frauen sind ebenfalls häufig geschnitzt oder gemalt worden, und die Matronengestalten zeigen höchstens, daß der eiszeitliche Bildner an keinen polykletischen Kanon gebunden war; vor allem aber, daß er in solchen Fällen eben keine jungen Mädchen, sondern Mütter, vielleicht Stammesahninnen zu

[1]) Die Predmoster „Schwangeren“ des Brünner Museums gehören nicht zu den sicheren Darstellungen. Allerdings erweckt mir auch Menghins neue Deutung als „Hockerfiguren“ Bedenken. Mit den typischen Hockerfiguren der Muttersippenkultur haben sie formal nichts gemein, und echte Hockerfiguren fehlen, wie die sonstigen Merkmale der Muttersippenkultur, bis zum Ende der Eiszeit. Vielleicht handelt es sich hier also wieder nur um fußlose Idole des gewöhnlichen Aurignacientypus; von der Mentoner Specksteinfigur ist kein weiter Abstand mehr bis zu den Brünner Figürchen.



Abb. 3. Venus von Lespugue. (Nach Ipek 1925.)

bilden hatte. Die „expressionistische“ Venus von Lespugue (Abb. 3) verdeutlicht, daß es dabei nicht sowohl auf allgemeine Korpulenz, als vielmehr auf die Überbetonung der Weiblichkeit ankam.[1] Viele

[1]) Erotische Motive beim Bildner zu suchen, ist abwegig; in dieser Beziehung scheinen übrigens alle Zeiten und Völker der Jugendform den

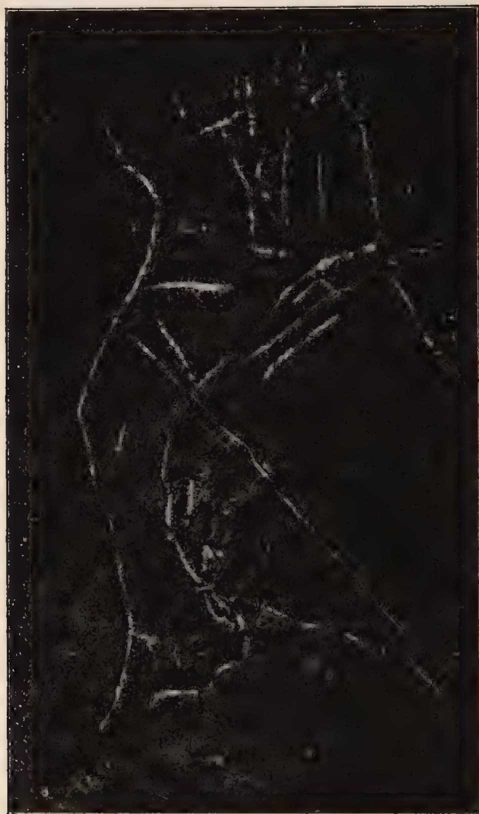


Abb. 4. Höhle von Combarelles. Menschlicher Fuß

dieser weiblichen Statuetten zeigen den Kopf geneigt, die Arme ruhend auf die Brust gelegt; auch diese sepulkrale oder sakrale Haltung spricht für den alten Zusammenhang mit dem Toten- oder Geisterbild.[1]) Vielleicht nur scheinbar werden gegen Ende der Eiszeit die Idole seltener, um dann im Neolithicum in Ton, Bein, Stein usw. massenhaft wieder aufzutreten, meist mit den alten Merkmalen der Gesichts- und Fußlosigkeit.

Die wuchernde Fülle zauberischer Gebräuche in den späteiszeitlichen Tiefkulturen läßt vermuten, daß auch die schwarze Magie, zu der es ja vom Jagdzauber aus nur ein kleiner Schritt ist, üppig gedieh. Eine Felsritzung von Valrobira, unsicheren Alters, würde, falls sie wirklich miolithisch ist, die Vermutung bestätigen, daß auch unsre Altvordern den magischen Mord, das Töten aus der Ferne betrieben haben, wie noch heute die Australier mit ihren Mordknochen, die Altafrikaner mit ihrem sogenannten „Busch-

Vorzug zu geben. Ob die kleinen Ungeheuer nackt oder wie so manche Idole der Gegenwart mit Kleidern und Schmuck behängt verwendet wurden, vermögen wir nicht auszusagen. Die Malerei kennt auch bekleidete Frauengestalten.

[1]) Diese Haltung herrscht gleichförmig in einem Fundgebiet von heute schon etwa 3000 km Erstreckung vom Don bis zu den Pyrenäen. In der Rückansicht von Lespugue (Abb. 3) fällt der sorgfältig ausgeführte Schmuck (Verschluß der Körperöffnung?) auf.

mannrevolver". Nur hat sich der Europäer auch hierbei gelegentlich des Bilds bedient. Der verhexte Mensch ist dargestellt, wie er, die Arme in Todesnot zum Himmel ausstreckend, mit klaffender Brust, förmlich eingekreist von Mordwerkzeugen, Bumerang, Keulen, Pfeilen, ihrem Hagel erliegt. Daß es sich hier nicht um die Darstellung einer Kampfszene, sondern um den Bildzauber eines Hexenmeisters handelt, scheint u. a. unsre Abb. 4 zu beweisen: hier wird, wie auch in andern Kulturkreisen gebräuchlich, das menschliche Bein allein als pars pro toto behext.[1])

V.

Das bunte Wirrsal dieser Glaubensvorstellungen, die auf Schritt und Tritt nach der lebensvollen Ergänzung durch heutige Tiefkulturen riefen, hat uns zum Teil schon die Frage nach dem religiös-sittlichen Spiegel der Zeit beantwortet. Es ist eine allgemeine Wahrnehmung, daß die Zunahme des Zauberwesens und Geisterglaubens in den Tiefkulturen den schlichteren Gottesglauben der Urkultur zurückdrängt. Nicht gänzlich geht freilich der Glaube an das höchste Wesen den Tiefkulturen verloren, und auch in ihren europäischen Formen fehlt es nicht völlig an Merkmalen, die hypothetisch in Verbindung mit dem höchsten Wesen gebracht werden können. Dies gilt wenigstens vom Schwirrholz, in welchem nach dem Glauben der Australier die Stimme des höchsten Gottes lebt. Der späteiszeitliche Europäer hat das Schwirrholz so heilig gehalten, daß er sich sogar Modelle davon in dauerhaftem Stoff, zum Tragen als Amulett, angefertigt hat. Indes möchte ich die Beziehung auf das höchste Wesen nur hypothetisch aussprechen. Das eigentliche Wahrzeichen des Zeitalters bleibt doch jener Häuptling aus Frankreich, der tierisch vermummt, listig und klug auf allen Vieren hüpfend,

[1]) Mit freundlicher Erlaubnis von Herrn Kollegen Heiderich veröffentliche ich erstmalig den von ihm und Verworn am Original gefertigten Abklatsch, der, obwohl es sich um eine sehr rohe Ritzung auf ungeglättetem Felsen handelt, an der Ferse eine sehr tief, sorgsam und unverkennbar eingegrabene Lanzenspitze zeigt, wonach auch die übrigen das Bein umringenden stabartigen Zeichen als Waffen gedeutet werden dürfen. Auch Tierfüße kommen in der Eiszeitbildnerei einzeln vor; vgl. den herrlichen Pferdefuß von Mas d'Azil in Hochrelief auf Knochen, zweifellos magisch. Die Behexung des Fußes ist eine der unzähligen Methoden neben der Verwendung von Lehmfiguren, von Haaren oder andern Körperteilen des zu Behexenden usw.

von seiner Höhlenwand herab den Blick des Zauberers auf uns heftet. Oder jene Maskenfratzen, die, an die Fabelwesen gotischer Dome erinnernd, seit Jahrzehntausenden von den Wänden starren und die magische Substanzvermengung des Maskenträgers mit dem Dämon oder Tier, das sich in ihm verkörpern soll, visionär und eindrücklich darstellen. Diese Spukgestalten verdolmetschen für uns den Geist der europäischen Späteiszeit.

Daneben scheint es nun, als ob die asketischen Gebräuche, die in keiner Kultur ganz fehlen, aber in ekstatisch erregten Kulturen sich häufen, auch in der Späteiszeit im Schwange waren, obwohl wir das europäische Miolithicum zu den ekstatisch erregten Kulturen zu rechnen keine Veranlassung haben. Neben vielen unverstümmelten Handabdrücken, die wir an Höhlenwänden finden, weist die Höhle von Gargas nicht wenige auf, die einen oder mehrere Finger um ein oder zwei Glieder verkürzt zeigen, von leichten Verlusten bis zu fast kahlen Handstummeln. Die schwersten Verstümmelungen dieser Art nötigen m. E. noch einmal zur gründlichen Untersuchung, ob hier vielleicht Lepra die Schuld tragen kann. Im ganzen aber ist die Sitte des Fingerstutzens neben andern kultischen Selbstverstümmelungen gerade aus dem totemistischen Kulturkreis so vielfach belegt, daß eine übergroße Skepsis kaum erforderlich scheint. Es wird schon eine ganze Anzahl eiszeitlicher Bräuche gegeben haben, bei denen, als Zeichen der Trauer, als Mutprobe, als magische Versicherung gegen größeren Schaden u. dgl. Blut geflossen ist.[1])

Nur an einer einzigen Stelle aber erlaubt unser Fundmaterial noch, dem Durchbruch eines höheren geistigen Strebens in der Späteiszeit anzuwohnen, nämlich dort, wo die magisch-kultisch bedingte Bildnerei zu einem ästhetischen Wollen erwacht, das uns menschlich nah berührt. Um aber hier nicht in häufig begangene Fehler der Übertreibung und Verallgemeinerung zu verfallen, muß man zunächst die Kunstprovinzen unterscheiden.

---

[1]) Auch die Beschneidung ist nach dem ganzen Kulturrelief der Späteiszeit dort wohl zu vermuten und vielleicht bei sorgsamer Untersuchung der Messertypen und Kultstätten wahrscheinlich zu machen.

VI.

Soweit wir die Geschichte Europas überblicken, hat dieser unser kleiner Erdteil in keinem Zeitalter eine kulturelle Einheit gebildet. Höchst verschiedenartig ist auch die Kunst des späteiszeitlichen Europas. Der mittelmeerische Kulturkreis, das Capsien, pflegte die flächenhafte Darstellung vielfiguriger bewegter Szenen, wobei zwar jede Beziehung auf den Raum noch fehlt, aber eine verteufelte Beweglichkeit all die vielen in Handlung begriffenen Figuren durchpulst und ihnen gelenkiges Leben verleiht. Die unvergeßlich schlagende Stilisierung mancher dieser Gliederpuppen hat die Bewunderung moderner Künstler gefunden. Der magische Hintergrund der Kunst ist hier wohl weniger spürbar als in den beiden andern Kulturkreisen, und wenn z. B. in Morella la Vella eine Kampfszene zwischen Männern dargestellt scheint, so bleibt fraglich, ob dem ein kultischer oder magischer Zweck zugrunde lag.

Wenden wir uns zunächst der osteuropäischen Kultur zu, die Menghin zur miolithischen Faustkeilkultur rechnet und die, nach Westen ausstrahlend und sich mit der westeuropäischen Kultur mischend, in einzelnen Spritzern sogar bis südlich der Pyrenäen gelangt ist. Das ästhetische Empfinden dieses Kulturkreises gipfelt in der geometrischen Schönheit der Werkzeuge des Solutréstiles. Nachbildung der Natur strebt diese Kultur niemals an. Kultische Bedürfnisse verlangten von ihr, wie es scheint, das Tierbild nicht, und die Menschengestalt ist, wo sie aus religiösen Gründen dargestellt wurde, mit einem Minimum von Wirklichkeit ausgestattet. In die Fläche gesetzt, wurde die Menschengestalt hier gänzlich aufgelöst in ein groteskes Spirallinienmuster, und selbst derartiges ist außerordentlich spärlich gefunden worden.[1])

Mitten zwischen die beiden genannten Kulturkreise hineingestellt, hat der vorwiegend wohl von der Cro-Magnonrasse getragene westeuropäische Kulturkreis Anregungen von beiden Seiten empfangen, aber sie selbständig verarbeitet und mit seinem origi-

---

[1]) O. Menghin hat mir mündlich seine Vermutung mitgeteilt, daß auch das plastische Menschenidol aus diesem Kulturkreis stamme und zwar so unnaturalistisch, wie es eben bei Plastik möglich sei. Soweit dann der „Venustypus" etwas mehr Naturalismus angenommen habe, wie etwa bei der Willendorferin im Vergleich zu Lespugue, da sei schon der Einfluß des westeuropäischen Kulturkreises spürbar.

nalen Stil verschmolzen. Hier wurde auf vielfigurige Komposition und damit auch auf Handlung im Stil des Capsien kein Wert gelegt, dafür aber die naturtreue Wiedergabe der einzelnen Tierfigur zuerst in der Plastik, dann auch in der Zeichnung und zuletzt (unter Capsieneinfluß) in der Malerei auf eine Höhe geführt, die erst die Kunst des alten Ägyptens wieder erreicht hat. Gewiß diente auch diese Bildnerei in erster Linie dem unablässig drängenden Hauptgeschäft der Sicherung des Lebens, dem Jagdzauber und der Bannung schädlicher Kräfte. Gewiß hat in diesem Kulturkreis einerseits ein möglichst naturtreues Tierbild ebenso für besonders zauberkräftig gegolten wie andrerseits eine mundlose Menschenfigur mit überbetonter Physis. Und gewiß kommen endlich auch in der Höhlenkunst Westeuropas auf einen Meister hundert Stümper. Aber bei allem dem lebte in dieser Rasse doch ein künstlerischer Trieb, der sich unter den schwierigsten Umständen, in fast unzugänglichen, dunklen Höhlenwinkeln und mit dem dürftigsten Arbeitsgerät siegreich durchsetzte und uns noch heute ergreift. Das ästhetische Gefühl der Verfertiger solcher Kunstwerke war anscheinend höher entwickelt als das heutiger Totemisten. Auch in der Zierkunst regt es sich, bei der kunstgewerblichen[1]) Durchdringung von Zweckform und Kunstform in jenen staunenswerten Dolchgriffen, Speerschleudern, Pfeilstreckern usw., die mit ihrer phantastischen Belebung durch naturalistische Tiermotive schon ganz den Stil zeigen, den noch das finnische Nationalepos im Sinn der arktischen Kunst beschreibt (Kalewala 30, 100; — vgl. 6, 40; 49, 210):

„Tiera greift nach seinem Speere,
Ist ein Speer von Mittelgröße,
An dem Rande steht ein Rößlein,
Auf der Fläche läuft ein Füllen,
An der Fügung heulen Wölfe,
An dem Ringe brummen Bären."

Am Ende der Eiszeit ist die naturalistische[2]) Bild- und Zierkunst Westeuropas mit einem Teil der Cro-Magnonjäger selbst dem weichen-

[1]) Der Ausdruck dürfte nicht zu hoch gegriffen sein, da die Handfertigkeit der späteiszeitlichen Kulturen auf (stammes-?) gewerbliche Spezialisierung schließen läßt.

[2]) Das Begriffspaar ideoplastisch (imaginativ) = physioplastisch (sensorisch), mit dem Verworn und Kühn arbeiten, ist also, wie man sieht, auf den Unterschied der ost- und der westeuropäischen Kunstrichtung

den Eis und dem gewohnten Steppenwild nachgezogen, in die neuen Räume des Nordens abgewandert; dort fristet dieser Kunststil bei den Arktikern bis heute ein bescheidenes Nachleben.[1]) Nach Europa aber fluteten vor etwa 10000 Jahren von Süden her neue Wellen bodenbauerischer Kultur herein. Schon die Kiesel von Mas d'Azil mit ihrer zur Rune erstarrten Menschendarstellung sind ein Wahrzeichen der letzten Phase in der reichdifferenzierten Kunstgeschichte des diluvialen Europas. In der Azilkultur und ihren Verwandten gilt nun wieder ein solches Bild für besonders kräftig, das nur der Eingeweihte deuten kann. Die naturalistische Bildnerei kam zum Erliegen, und die Bodenbauerkulturen des Neolithicums, in die nun auch die Muttersippenkultur mit Pfahlbau, Töpferei und Hockerfiguren ihren Einschlag gibt, erscheinen uns prosaisch und kunstarm, verglichen mit der Jägerkunst der vergangenen Epoche. Erst als die mutterrechtlichen Kulturen des vorindogermanischen Europas im Verlauf des Neolithicums stärker und stärker unter die Herrschaft vaterrechtlicher Viehzüchter- und Herrenkultur gelangt waren, erwuchs über dem bloßen Dekorationssinn der Bodenbauerkulturen wieder eine eigentliche figürliche Kunst. Ihren Hochschwung nahm sie freilich dann nicht in Europa zuerst und in Europa nur auf Grund der Anregungen des Ostens. Mit diesem Ausblick aber haben wir das hier verfolgte Ziel schon überschritten.

Sind auch noch längst nicht alle Geheimnisse der eiszeitlichen Kulturen entschleiert und eignet dem hier Vorgetragenen manch hypothetischer Zug, ja das unabwendbare Schicksal raschen Veraltenmüssens unter der Flut alljährlich neuer Funde, so glaube ich doch dem Zweck genügt zu haben, dem diese Schilderung dienen sollte. Es scheint mir, daß die allgemeine Geschichte nicht länger an den Einblicken vorübergehen darf, welche die beiden aus der Gesamthistorie heraus verselbständigten Sonderwissenschaften der Vorgeschichte und der völkerkundlichen Kulturgeschichte bieten, wenn man diese beiden meist noch getrennt marschierenden Disziplinen zu vereintem Schlagen führt.

---

wohl anwendbar, erschöpft aber, wie aus unsrer Skizze ebenfalls schon erhellen dürfte, diesen Unterschied keineswegs.

[1]) Neben dieser Hypothese (Maglemosestufe als Übergang zwischen westeuropäischem Miolithicum und arktischer Kultur) ist aber auch die Möglichkeit einer von Europa unabhängigen sibirischen Herkunft der Eskimokunst nicht aus dem Auge zu lassen.

DER SINN DES LEBENS IM ZEITALTER DER RENAISSANCE.[1])

VON ERNST WALSER.

Der blaue, warme Himmel Italiens hat seit den Zeiten des Altertums nimmermehr auf ein Volk und eine Kultur herabgeblickt, die so gut zu ihm gepaßt hätten, wie in den zwei Jahrhunderten der Renaissance. Die Geißel der innern und äußern Kriege, der Zwist der Geister, die bittere Not und Mühsal des Lebens waren nicht leichter geworden seit dem Mittelalter, allein für uns ferne Zuschauer wenigstens, eignet dennoch der ganzen Epoche von Petrarca weg bis ins zweite Drittel des Cinquecento etwas Kraftvolles, Freudiges, Sonniges. Und wenn man das Menschenbild erfaßt, wie es im 16. Jahrhundert die höchsten Künstler Ariosto und der Tasso des Aminta zeichnen, in all seiner heitern Schönheit und Jugend, Freiheit und Kraft, da hat man wirklich das Gefühl einer ganz neuen Einstellung der Dichter „zur Welt und dem Menschen", bei der die Erde kein Jammertal mehr ist noch der Mensch eine mit Sünden beladene Kreatur, wo die Welt schön und in ewiger Jugend daliegt, trotz dem fallenden Herbstlaub, wo heitere Musen den Sterblichen umspielen, bis am Abend derselbe gute Genius des Lebens seine Fackel leise senkt und ihn stille hinwegführt.

Man erkennt ferner, daß solche Schöpfungen die letzte reife Frucht einer jahrhundertelangen, vielgestaltigen und viel verschlungenen Entwicklung sind, die es kaum möglich sein wird, in einer einzigen Formel voll und richtig zu erfassen.

Aufblühender Wohlstand und glückliche Sterne haben das italienische Volk in der Renaissance die höchste Potenz der eigensten Veranlagung erreichen lassen. Denn als im 14. Jahr-

[1]) Vortrag gehalten bei der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen, 30. Sept. 1925.

hundert die Geister der alten Helden und Seher abermals vom dunklen Strome an die Gestade der Lebendigen getragen wurden, da fanden sie in Italien Einlaß. Hier zog ihnen nicht bloß der Odem der alten Heimat entgegen, sondern das Künstlerisch-Dämonische in den Herzen ihrer Nachfahren neigte ihnen zu: ahnend und vertrauend. Und so hat in Italien die Renaissance den Menschen nicht nur neue Sterne ans Firmament gesteckt, nicht bloß wie es Giordano Bruno sagen wird: zu oberst die Wahrheit und die Krone des Ideals und das Heldenleben, sondern sie schenkte Italien allein den Zauber des Erdgewachsenen und des Träumerisch-Weichen, Glücklichen.

Wie würden sich wohl die Menschen der Renaissance zu diesem unserm Eindruck stellen? Worin lag für sie das Wahrzeichen ihres eigenen Zeitalters? Hatten sie denn überhaupt das Gefühl, einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte anzugehören?

Dante spricht in der Commedia von den fast vollzählig im Himmel versammelten Gerechten und damit vom nahen Weltende. Dann wiederum erhofft er dennoch, daß die fernsten Geschlechter seiner Italiener ihm endlich Gerechtigkeit und verdienten Nachruhm zollen werden.[1]) Petrarca dagegen und seine Generation fühlen den neu aufgehenden Glanz durchaus. In vielstufiger Intensität geht er auf die zünftigen Wissenschaften über und verleiht auch dem ganzen stolz aufblühenden Kulturleben seinen Stempel: von den Kirchen- und Palastbauten zu den Seiden- und Goldbrokaten und zu den tausend Schöpfungen der Kunst und des Kunsthandwerks. Und würden wir die Menschen der Renaissance fragen, ob denn ihr neuer Stern dahin weise, sich entschlossen vom fernen Himmel abzuwenden, der schönen Erde zu, um in vollen Zügen das Leben auszukosten, bald in wildem Genuß, bald in ästhetischer Feinschmeckerei?

Darauf möchten uns wohl alle erwidern: Nein, ihr neues Licht sei von feinerer, geistiger Natur, und es führe sie just eben viel sicherer zum Himmel als die bisherigen Bestrebungen. Ihre Fackel sei der neue heilige Glaube an die Herz und Geist erquickende und sittigende Kraft des klassischen Altertums. „Hätten wir mehr Beschreibungen der hohen Taten der antiken Helden, so würden

[1]) Par. XVII, 118ff. und XXX, 131f.

auch wir durch ihr Studium moralisch besser werden", sagen die Humanisten.[1])

Und welches ist das Ziel des Lebens?

Für den maccaronischen Dichter Teofilo Folengo braucht es kein langes Besinnen, wenn er sich im Caos del Triperuno fragt, ob Nicht-geboren-zu-sein nicht besser wäre, um als ungeborene Seele am Herzen Gottes in unbewußter Glückseligkeit weiter zu träumen?[2]) Nein, erwidert der Sänger, denn bei ihrem Eintritt ins goldene Leben wird die Seele vor eine schwere Aufgabe gestellt. Allein es ist eine schöne, tapfere Aufgabe. Und wer sie in Treuen löst, der gelangt dahin, daß die ganze Natur sich ihm enthüllt, in nimmermüdem Segen sprossend und in tiefem stillem Gleichklang mit dem Menschenherzen. Ein Jüngling, schön wie der lichte Tag, geleitet den Dichter in einen Garten der seligen Heimkehr: es ist Christus.

Andere Künstler sind wohl weniger lebensfreudig. In jenen schmerzlichen Stunden, in denen Michelangelo den endlosen Kampf mit Gott und der eigenen Schwermut ausfocht, würde er einem so freudigen Bekenntnis zum Leben nicht zugestimmt haben. Doch wenn der späte Abend seine weichen Schleier auf ihn herabsenkte, da öffnete sich seinem Geiste die Bahn ins Grenzenlose, Unermeßliche. Sein Lied der Sehnsucht an die Nacht[3]) gleicht jenem Hymnus, den Shakespeare der auf die Liebe harrenden Julia in den Mund legt.

Das volle Glück der Stunde indessen, Huttens „daß es eine Freude ist zu leben", das empfanden die Dichter und ihre Zeitgenossen kaum. Die Poeten freuen sich freilich oft auf die Zukunft: da ein Geld und Gunst spendender Fürst zur Macht gelangen werde, wie etwa die Söhne Lorenzos und Giulianos dei Medici meint Pulci.[4]) Und in der Tat, zwei jener Knaben bestiegen sogar den Stuhl Petri als Leo X. und Clemens VII. Matteo Franco hatte sie als Kinder reizvoll beschrieben: 'messer Giovanni sanozzo e naturale', und 'Giulianino vivolino e freschellino come una rosa, pulito e nettolino come uno

[1]) Jacobus Poggii Hist. flor. Praef. Zeile 40 bei Muratori: Rer. It. Script. XX.

[2]) ed. U. Renda in Scrittori d'Italia Laterza I, p. 199 und 348 ff.

[3]) O notte, o dolce tempo benché scuro. Poesie n. LXXVIII. ed. Frey. Neudruck bei Carrabba Lanciano 1911.

[4]) Morgante XXVIII, 151.

specchio, lieto e tutto contemplativo con quegli occhi'.[1]) Bei ihrer Thronbesteigung gebrauchten die der Pfründen gewärtigen Dichter zwar hohe Worte, allein daß sie dabei geglaubt hätten, das große Morgenrot der Menschheit sei angebrochen, an dem alles Leid sich wenden müsse, oder daß sie gar an die Güte der Menschennatur und die beständige Besserung des Menschengeschlechts, an den ewigen Fortschritt geglaubt hätten, davon kann gar keine Rede sein.

Wie in Boccaccios Alterswerk, in De casibus virorum illustrium, der Menschen Geschlechter seit Adam bis zur Gegenwart weinend und zitternd vor den entsetzten Autor hintreten und ihr ewig gleiches, trauervolles Schicksal erzählen, so ist es auch beim Poggio im Traktat De miseria humanae conditionis oder in des Magnifico Lorenzo Selve und Altercazione. Da ist gründlich nichts zu spüren von Condorcets „perfectibilité indéfinie de l'homme", von einer stets schöner und besser werdenden Menschheit. Im Gegenteil, es ist das ewig gleiche Lied von der bösen Welt, der Unzufriedenheit des Einzelnen mit der ihm vom Schicksal zugewiesenen Stellung, von der harten, erbarmungslosen Fortuna. Just der „fröhliche" Verfasser des herrlichen Faschingliedes

Quant'è bella giovinezza
Che si fugge tuttavia!
Chi vuol esser lieto sia
Di doman non c'è certezza.

Lorenzo dei Medici verflucht in seinen Selve d'amore mit einer wahrhaft faustischen Wucht die Hoffnung als das große täuschende Trugbild jedes Sterblichen:

Ma che male è che l'uom mortal patisca
Che da te maledetta non proceda . . .
Tu fusti dal ciel data a noi mortali
Vita e conservazion di tutti i mali.

Und auf sich selbst wendet er den schönen Vergleich aus Platos Staat an:

Cosi son'io una rete distesa
La qual il legno van tien sopra l'onda

[1]) J. del Lungo: Florentia, Firenze Barbera 1897, p. 425.

Il grave piombo che da basso pesa,
La tira nella parte più profonda:
Al fin ciascun di lor perde l'impresa:
Bagnasi il legno e il piombo non s'affonda:
Ne l'un disio ne l'altro par si faccia:
La rete intanto si consuma e straccia.[1])

(So bin ich denn ein ausgebreitet Netz
Der Kork hält fest mich auf der Welle Rücken
Das Bleigewicht zieht mich zum tiefsten Grunde:
Doch keins der beiden kommt zu seinem Ziele
Der Kork wird naß, das Blei bleibt in der Schwebe
Das Netz nur wird zermürbt und geht in Stücke.)

Und wollen wir einen weiteren Zeugen? Machiavelli in seinen Discorsi spricht es aus, daß die Welt ewig gleich bleibt und auch eine stets gleiche Gesamtsumme von Gut und Böse enthält. Der Gesetzgeber wenigstens muß davon ausgehen, daß die Menschen von Natur aus alle böse sind, bloß von habsüchtigen Interessen und üblen Lüsten geleitet, werden sie ohne den festen Zügel der Gesetze stets nur das Schlechte tun. (Discorsi I, 3 und II, Einl.)

Der magische Schimmer der Lebensfreude kommt also wahrlich nicht von optimistischen Illusionen über eine herrliche Zukunft des Menschengeschlechts. Der Unterschied mit dem Mittelalter, der durchaus besteht und den wir mit Recht fühlen, beruht zum Teil auf dem erhöhten Prunk und Wohlstand. Allein das ausschlaggebende Moment liegt nicht in einem gesteigerten Lebenswillen, einer vermehrten Hast, die Rose zu pflücken ehe sie verblüht, sondern, wie ich glaube, in jenem wundersamen, leisen Widerspiel und Ausgleich zwischen Mensch und Natur, Mensch und Kunst, Mensch und Gott. Es ist jene Harmonie, von der der alte Michelangelo einst zu Francisco de Hollanda sagte: die Niederländer besäßen sie nicht; die er aber offenbar den Italienern zuteilte, wenn er fortfuhr, die einzige wahre Malerei sei die italienische, alle versuchten sie deshalb auch nachzuahmen und keinem gelinge es, auch dem Dürer nicht, der doch sonst ein tüchtiger Künstler sei.

---

[1]) Selve II, 76 und 129 (ed. Simioni Laterza 1913, I, p. 272 und 285). Den Verweis auf Plato, Staat 519a-b verdanke ich Prof. Peter von der Mühll.

Vielleicht gelingt es uns, dem Wesen dieser Harmonie näher zu kommen in ihrer dreifachen Bedingtheit, wenn wir einige Motive in ihrer Entwicklung näher betrachten und dabei als Zielpunkt immer jenes ideale Menschenbild vor uns halten, wie es die Künstler des Cinquecento vollendet haben.

* * *

Die Italiener hatten einst den Minnesang und Minnedienst aus Frankreich empfangen dank seinem Grundthema: dem höfischen Werben um das Herz einer Frau ohne Rücksicht auf Rang und Stand der Liebenden. Sie hatten dabei die Staffage des Frühlingsidylls mit übernommen: den blühenden Schlehdorn, die ihr 'latî' jubilierenden Vögel, die Geliebte, die ein Kränzlein flicht; oder als Gegensatz das Winterbild, wo alles starrt von Eise, nur das Herz des liebenden Sängers glüht und schmachtet. Der Dolce stil nuovo spiritualisiert bekanntlich das Bild der Frau und der Liebe aus Mystik und Philosophie heraus. Er beginnt auch mit der Spiritualisierung des Naturbildes. Schon San Francesco d'Assisi hatte 1224 gesprochen von der „sora nostra matre terra, che ne sostenta et governa Et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba (Sonnengesang). Und denselben Gedanken sprechen der „frate lupo“ und die „sirocchie uccelli“ der Fioretti aus. Bei Dante nun ist es bereits eine ganze Scala von Naturschilderungen geworden: erst jenes träumerisch weiche Jugendsonett:

Guido, i'vorrei che tu e Lapo ed io
Fossimo presi per incantamento
E messi in un vasel, ch'ad ogni vento
Per mare andasse al voler vostro e mio
Si che fortuna od altro tempo rio
Non ci potesse dare impedimento,
anzi, vivendo sempre in un talento
Di stare insieme crescesse 'l disio . . . .

Es ist eine Märchenbarke, in der drei Liebespaare auf ein stilles Meer der Glücksverlorenheit hinausgleiten. Dann im Inferno die hart realistischen, fast topographischen Beschreibungen. Im Purgatorio dagegen bildet die Natur recht eigentlich den Spiegel, der in sehnsüchtigen Stimmungsbildern die Gefühle des wandernden Dichters

ausdrücken soll. Im irdischen Paradies und im Lichtstrom der Himmelsrose wird die Naturschilderung eigentlich zum Selbstzweck. Endlich aber finden wir jenes selbe Gefühl mystischer Brüderlichkeit wie bei Franz von Assisi all unsern kleinen Brüdern gegenüber, den „animai che sono in terra", den gravi lavori des seine Jungen fütternden Vögelchens: alle gleich uns tragen sie Last des Lebens. Auch bei zahlreichen Dichtern des Tre- und Quattrocento, bei denen die realistische wie die idealistische Naturbeschreibung zum bewußten Kunstwerk wird, könnten wir die Spur des mystischen Naturgefühls verfolgen, allein in die volle Erscheinung tritt sie doch erst im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts, wo sie sich mit einem zweiten Element verbindet. Mit dem Verständnis für die Poesie des klassischen Altertums war auch der Sinn für das uralte Motiv des Goldenen Zeitalters aufgetaucht, orientalische Märchenschilderungen waren hinzu getreten. So finden wir in den Stanze per la giostra Polizianos den raunenden Wald im Frühschein:

Zefiro già di be'fioretti adorno
Avea de'monti tolta ogni pruina
Aveà fatto al suo nido già ritorno
La stanca rondinella peregrina:
Risonava la selva intorno intorno
Soavemente all'ora mattutina:
E la ingegnosa pechia al primo albore
Giva predando or uno or altro fiore (ed. Carducci I, 25)

oder den herrlichen Liebesgarten der Venus mit den spielenden Amoretten:

Sopra e dintorno i picioletti amori
Scherzavon nudi or qua or là volando:
E qual con ali di mille colori
Giva le sparte rose ventilando
Qual la faretra empiea de' freschi fiori,
Poi sopra il letto la venia versando:
Qual la cadente nuvola rompea
Fermo in su l'ali e poi giù la scotea. (ib. I, 123.)

Naturgefühl und Goldenes Zeitalter haben sich hier zu einem wundervollen Ganzen verbunden, zu einer wahrhaft „verklärten Natur". Im Süden Italiens, wo das Hinneigen zur Mutter Natur stets etwas

Dämonisches hat, ist der Einklang noch vollkommener geworden: so bei Pontano mit bewußter Betonung der Naturphilosophie und in den weichen Fischereklogen Sannazzaros.

Die höchsten Formen finden sich bei Ariosto und Tasso. Ein unbeschreiblicher Schmelz strömt aus der romantischen Natur in der Pastorale Aminta. Nymphen, Schäfer, der zottige Satyr scheinen direkt aus den Stämmen der mächtigen Waldbäume geschlüpft zu sein. Der Bienenstich der kleinen Filli, die aufkeimende Eitelkeit Silvias, das Bad der beiden Frauen, die Befreiung der gefesselten Geliebten, wie das Erwachen der Liebe durch das Mitleid — all das atmet einen unerhört zarten, manchmal schon überzarten Naturzauber. Nicht umsonst hat Goethe in seinem Torquato auf den Aminta angespielt und ganze Stellen daraus übersetzt. Die letzte Stufe der Entwicklung sehen wir bei Giordano Bruno in der Goldenen Kette des Lebens, die von der Erde zu den Himmlischen emporreicht, und in jenem unendlichen Lebensstrom, aus dem alles Lebendige auftaucht und wieder untergeht.

In diesem neuen mystischen Naturgefühl haben wir sicherlich eine der großen Komponenten des Renaissancewunders zu erblicken.



In dieser frei atmenden Natur gewinnt auch das Bildnis des Menschen einen neuen, fast überirdischen Ausdruck. Die stark individualistische Veranlagung des Italieners, die sich durch das ganze Mittelalter, nicht erst in der Renaissance erweist, war eine der Ursachen, warum der Feudalismus trotz weiter Verbreitung nie recht hatte Wurzel schlagen können. Der Einzelne fühlte sich nicht zum Dienen geboren. Das Wort von Madame de Staël: Un français s'ennuyerait d'être seul de son avis comme d'être seul dans une chambre paßt nicht auf Italien.[1]) Die angeborene italienische Skepsis glaubte nicht an das Mysterium des Gottesgnadentums. So behielten die feudalen Bindungen wohl ihren ökonomischen Charakter: allein der gegenseitige Dienst zwischen Feudalherrn und Vasallen; das Verhältnis von Vater und Sohn, die gegenseitige Liebe und Treue fehlte. Es ist kein Zufall, daß das römische Recht seit dem 11. Jahrhundert in Italien wiederum aufblühte, gleichzeitig mit den

[1]) De l'Allemagne I, c. 11.

Freien Comunen und ihrer Grundlage der Volkssouveränität. Die Klassenunterschiede auf der italienischen Halbinsel waren überhaupt nie scharf, und das ständige Aufsteigen kraftvoller plebeischer Söldnerführer zu Macht und Herrlichkeit war nicht dazu angetan, den Begriff des Herrschers von Gottesgnaden zu bestärken. So mühen sich denn seit dem 13. Jahrhundert eine ganze Anzahl italienischer Schriftsteller ab, zu ergründen, was denn eigentlich der Begriff des Adels sei. Der Florentiner Guelfe Dante erklärt, daß ererbte Macht, ererbter Reichtum, Waffenruhm der Ahnen, ja Waffenruhm überhaupt sehr wenig bedeute, wenn sie nicht durch das persönliche geistige Verdienst und die angeborene Moralität des Trägers gehoben werden, denn nobilis bedeutet non-vilis. Auch den Humanisten fehlt jedes Verständnis für die Ideale des feudalen Rittertums. All dies spiegelt sich, wie mir scheint, auch in der italienischen Kunstepik wider. Pulci mischt seinem Heldengedicht den Schelmenroman und die religiösen Probleme bei. Folengo folgt ihm darin, aber ersinnt daneben das schöne ernste Bild des Geistesritters. Bojardos rastlose Phantasie schlingt die Abenteuer zu einem in stets neuen Arabesken leuchtenden Teppich zusammen. Bei Ariosto endlich ist die Schilderung zu einem eigentlichen Abbild des menschlichen Lebens geworden. In einer wundervoll romantischen Märchenlandschaft bewegen sich höher und allgemeiner gefaßte, freie und schöne Menschengestalten. Mit gütigem, ironischem Lächeln zeichnet der Dichter all diese Ritter und Damen, wie sie vermeinen, ihren Lebensweg stolz und eigenwillig zu wandeln — und dabei weit eher gelenkt werden vom neckischen Spiel des Zufalls, des Schicksals, von ihren allgemein menschlichen Tugenden und Schwächen: besonders aber von der äußern Situation der Szene, die sie darstellen sollen.

* * *

Doch wie hat sich das Frauenbild verändert? Die rechtliche Stellung der Frau in Ehe und Familie war auch im Cinquecento noch höchst unerfreulich. Und doch ist kein Zweifel, daß im 15. und 16. Jahrhundert die Frauen unendlich viel gebildeter und geistig freier waren und auch in der Gesellschaft eine ganz andere Rolle spielten als zu Dantes Zeiten. Das bestätigen uns als unverfängliche Zeugen die misogyn realistischen Schilderungen der No-

vellisten. — Das literarische, ideale Porträt des Weibes aber verändert sich in höchst typischer Weise. Bei Dante, allerdings in der einzigen Beatrice, ist die Frau ein erden- und sinnenfernes, diaphanes Wesen, der Inbegriff aller Geheimnisse Gottes auf Erden. Bei Petrarca ist sie wenigstens in den Gedichten „In Vita" der Ausdruck feinster, doch immerhin irdischer Weiblichkeit geworden. Das Bild Lauras dauert noch Jahrhunderte weiter und feuert stets neue Dichter zur Nachahmung an. Im Quattrocento dagegen nähert es sich immer mehr der Realität edler und gebildeter Fraulichkeit. Schon gegen Ende des Trecento finden wir wohl Diskussionen darüber, ob denn das Weib an Tapferkeit und Aufopferung nicht über den Mann zu stellen sei.[1] Castiglione jedoch zu Beginn des Cinquecento ist es vorbehalten, die vollständige Gleichwertigkeit der Geisteskräfte von Mann und Weib auszusprechen. Und daraus leitet er ganz folgerichtig den Anspruch auf völlig gleiche Rechte der beiden Geschlechter: Bildungsrecht, Selbstbestimmungsrecht bei der Wahl des Gatten, Scheidungsrecht für beide Geschlechter.

* * *

Und ähnlich verläuft auch die literarische Verherrlichung des Minnedienstes, der noch im 16. Jahrhundert ein wichtiges Element der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Ritter und Dame bildet. Ein Widerstreit zwischen körperlicher und geistiger Minne bestand bei Dante überhaupt nicht, da, in der Vita nuova und der Commedia wenigstens, die sinnliche Liebe gar nicht in Betracht kommt. In neuplatonischer Formulierung ist die Gottheit bei Alighieri der höchste Ausdruck der Weisheit, der Schönheit, vor allem aber der weltbewegenden und welterhaltenden Liebe. Ja der Dichter kehrt gewissermaßen das Wort des Apostels Paulus um: da Gott die Liebe ist, so ist die Liebe auch göttlich. Die reine Minne Dantes zu Beatrice entspringt dabei bloß der eigenen Sehnsucht des Dichters nach dem Urquell alles Seins. Beatrice vertritt im Paradiso ganz logisch auch förmliche Attribute Gottes samt ihren Ausstrahlungen: sie wird zum Ausdruck der Schönheit, von Kreis zu Kreis heller strahlend, sie wird zur Weisheit, die alle Rätsel löst, aus ihr spricht die Theologie, sie verkörpert die Offenbarung,

---

[1]) Paradiso degli Alberti ed. Wesseloffsky in scelta di cur. disp. 86—88. Ib. III, p. 24.

sie stellt auch die Kirche dar. Dante als richtiger Mystiker läßt sich von der sehnenden Liebe bis in den Anblick des Höchsten führen. Trotz all dieser körperlosen Symbolik leuchtet dennoch ab und zu wiederum ein irdischer Funke des liebenden und auch eifersüchtigen Weibes, das Dante auf Erden besungen und sterblich geliebt hat.

Bei Petrarca dagegen in den Lauraliedern ist das Liebesproblem zwar ebenfalls auf die rein geistige Minne eingestellt, allein die irdische Leidenschaft schwelt dennoch darunter, wenn der Dichter die Mäander des eigenen Herzens durchwandert, um Trost zu finden. Der Neuplatonismus Ficinos erst mit seinem Bestreben, Körper und Geist zu verbinden, bringt einen neuen Lösungsversuch. Lorenzo dei Medici im Kommentar zu den eigenen Gedichten zieht freilich den Dolce stil nuovo Dantes abermals heran mit seiner Augenmystik und der starken Konvention des Liebesprozesses. Allein als Freund und Schüler Ficinos betont Lorenzo nicht bloß die Liebe als Schönheit viel stärker, als es Dante getan, sondern als richtiger Neuplatoniker versucht er auch direkt die irdische Liebe mit der himmlischen zu versöhnen. In evidenter Nachahmung Platons erklärt er die sinnliche Liebe nicht als unedel oder auch nur als ein notwendiges Übel zur Erhaltung des Menschengeschlechts, sondern sie ist die erste unvollkommene, mit Erdenstoff noch vermischte Form der edlen, geistigen Herzensliebe. Dante hatte in den ehrwürdigen Gestalten von Cato und Marzia in wahrhaft weihevoller Weise vom Segen des Greisenalters gesprochen und der Liebe eines alten Paares.[1]) Dasselbe tut auch Lorenzo, wenn er von der Herzenstreue der Liebenden spricht[2]): ihre Körper sind welk und die Haare silbern geworden: allein die Leidenschaft, von den Sinnen erlöst, hat sich nunmehr ins innerste Herz zurückgezogen und brennt dort nur mit verdoppelter Klarheit und Reinheit. Und dann bei Castiglione: da sind Mann und Weib zwei reife, völlig gleichwertige und gleichberechtigte Menschen, die sich aus tiefer Neigung verbinden auf Leben und Tod. Wir sehen also, die Minne ist in der Tat seit Beatrice und Laura auf die Erde zurückgekehrt, vom Golde der Flügel aber hat sie dadurch wahrlich nichts eingebüßt. — Doch sind all diese schönen Worte, wenn sie zumal von Lorenzo Magnifico kommen, nicht bloß Redeblüten? Stammen sie nicht aus

[1]) Convivio IV, 28.
[2]) Comento ed. cit. Simioni I, p. 14 und weiterhin.

einer Zeit, in der, wie männiglich weiß und wie Savonarola überdies donnernd bestätigt, die Gebildeten allesamt ein gräuliches Leben führten, voll von Unglauben, Luxus und Unmoral? Wir besitzen leider keine zeitgenössische Moralstatistik, weder aus dem Mittelalter noch aus der Renaissance. Und wenn man den Worten der Bußprediger aller Jahrhunderte lauscht, so ist ihr Zeitalter jeweils das allerschlimmste seit der Sündflut! Mir scheint vielmehr, daß gerade ein Mann wie Lorenzo, der so tiefe, feine Worte über das Liebesproblem gefunden hat, der so weltschmerzliche Verse schrieb und so reine, schöne Hymnen an den Gott des Lichtes und der Wahrheit: Dio verità, dio luce, dio sommo bene dichtete, der seiner Vaterstadt und ganz Italien so lange köstliche Jahre des Friedens schenkte, daß ein solcher Mann unmöglich einer niedrigen, rein sinnlich materialistischen Lebensauffassung gehuldigt haben kann.

* * *

Doch kehren wir zur alten Frage zurück: Wie hat sich in der Blüteperiode des Cinquecento das Bildnis des Menschen durch diese Entwicklung gestaltet und worauf beruht der Schwerpunkt dieser Veränderung?

Die Dichter stellen in ihren Werken die verschiedenartigsten Menschentypen auf: bald Männer und Frauen von feinster Geistigkeit und anderseits nach einer zahllosen variierten Stufenleiter wiederum solche, lediglich erfüllt von brutaler Kraft.

Aber allen, den Gewalttätigen wie den Feinen, eignet jene selbe Eigenschaft, die wir bei der Naturdarstellung getroffen: sie sind „verklärt“. Es ist, als ob wir Wesen eines höhern Schlages vor uns hätten im Gutem wie im Bösen. Man möchte ihnen allen das Psalmenwort zu Häupten schreiben, das Pico della Mirandola zitiert: Dii estis et filii excelsi omnes.[1]) Es ist auch nicht mehr das Enge, Porträtmäßige der Schilderung, die Züge sind zum Großen und Allgemeinen geworden. Es sind Geschöpfe, die außerhalb der Zeit stehen wie Helden und Götter. Da ist das abstrakte Idealbild des Cortegiano und der Dama di corte. Wohl sind sie in allen ritterlichen Übungen trefflich geschult, allein das sind nur nebensächliche Selbstverständlichkeiten, ihr Hauptaccent liegt unbedingt

[1]) Opp. Basil. 1572. De hominis dignitate f. 315f.

im Geistigen, Seelischen, in der feinsten Bildung des Verstandes und des Herzens. Demgegenüber erscheinen die gewaltigen Ausmaße des uomo virtuoso bei Machiavelli, dessen furchtbarer Energie im Himmel und auf Erden nichts zu widerstehen vermöchte, nicht einmal die ehernen Gesetze des Schicksals und der Sterne. Und weil Gott von jeher ein Liebhaber von kraftvollen Menschen war, da er, wie Machiavelli feststellt, immer die Schwächlichen durch die Starken gezüchtigt hat, so wird auch sein Principe gewissermaßen im Schutze des Höchsten stehen.

Es ist zwar ein sehr gefährliches Unternehmen, Dichter, Maler und Philosophen gegenseitig erklären zu wollen, denn jede dieser Künste folgt ihren eigenen Bahnen, und selten gehen sie im gleichen Schritt: doch hier drängt sich der Vergleich förmlich auf.

Die stillen Frauengestalten Tizians stimmen wahrlich überein mit dem Raffaelporträt von Castiglione im Louvre, vor welches seine Gattin Ippolita abends ihr Söhnchen trug, um ihm den abwesenden Vater zu zeigen. Die ganze feine Geistigkeit der dichterischen Renaissance leuchtet aus Castigliones Zügen.

Und anderseits — wer stellt sich nicht unwillkürlich den kraftvollen Mann Machiavellis in dem gewaltigen Antlitz von Verrocchios Colleone oder im Condottierenkopf der Handzeichnung Leonardos vor?

Skrupellose und ruchlose Gewaltmenschen hatte es fürwahr durchs ganze Mittelalter und besonders in Italien zu Hunderten gegeben, nicht erst in der Renaissance: was nun aber neu erscheint, das ist der Schimmer der Größe, der Gewalt, des Dämonischen. Das aber stammt, wie ich glaube, keineswegs aus dem veränderten realen Leben, keineswegs ist es das Abbild eines anders gearteten Renaissancemenschen, sondern das kommt ausschließlich vom anders gearteten Renaissancekünstler. Und woher stammt für den Künstler diese neue Glorie, mit der man des Menschen Bild umgibt?

Wiederum ist es naheliegend, wie bei der Naturschilderung, die sich beim antiken Goldenen Zeitalter ihre Farben erholte, an das Altertum zu denken, an all die hohen, feinen Gestalten Griechenlands und Roms in Schriften und Statuen. Allein damit hätten wir letzten Endes doch wieder bloß eine einzige unter vielen Ursachen und dazu noch eine causa secunda erfaßt. Das Altertum war schon immer dagewesen, allein es brauchte einen Neuen Sinn, um seine

Größe zu erfassen. Und dieser stammt aus jenen unfaßlichen Tiefen der Menschenseele, aus der die geheimnisvolle künstlerische Schöpferkraft überhaupt emporspringt.

Wenn wir die mächtige vielgestaltige Welle schöpferischer Urkraft überblicken, die gegen das Ende des Ducento über Italien hinwegging, so ist darin der künstlerische Trieb überhaupt der stärkste. In den verschiedensten Formen: als Sinn für die echte, von innerster Leidenschaft getragene Lyrik, als Freude an der schwungvollen Rhetorik, als Liebe zur Vergangenheit des eigenen Volkes, überall sehen wir in Humanismus wie Vulgärdichtung seit Dante und Petrarca dieselbe glühende Flamme.

Und vor allem gilt dies für die neue Würde des Mannes, der nicht vor Götterhöhe weicht. Sie entsprang dem Haupte des Künstlers und zwar nicht bloß des bildenden Künstlers, sondern des Dichters und Denkers überhaupt. Das Wesentliche daran ist der Geist, aus ihm erst entsteht die schöne Form.

Doch eine letzte Frage: Wie stimmt dieses neue glänzende Menschenbild zur Kirche, zum Dogma, zum Christentum, zu den religiösen Problemen überhaupt?

Freilich die Antwort ist rasch gefunden, wenn man jeden Freund der Antike, jeden politischen Widersacher des heiligen Stuhles, jeden anti-scholastischen Philosophen unter den bequemen und nichtssagenden Titel „eines Heiden und indifferenten Schöngeistes" zusammenfaßt und damit ebenso tiefgründig die Leugnung der Unsterblichkeit und ein wüst-sinnliches Sich-Ausleben verbindet.

Erforscht man dagegen die Ausdrucksformen, die in jener Zeit das ewig konstante Streben des Menschen nach dem Göttlichen genommen hat, dann enthüllt sich ein Bild, das von nichts weniger als Indifferenz gegen die religiösen Fragen erfüllt ist.

Es wäre gewiß ein schwerer Irrtum, wollte man im Mittelalter dem Christentum das Monopol der Religiosität zuteilen, denn Juden, Katharer, arabisierende Averroisten waren nicht weniger fromm und von der Wahrheit ihres Gottesbegriffes überzeugt.

Und ebenso unrichtig wäre es, der mystischen, weltverneinenden Askese mit ihrer Studienfeindschaft nach dem Typus des Jacopone da Todi die absolute Herrschaft innerhalb der christlichen Kirche zuzuweisen: auf Gregor I. kam im 9. Jahrhundert ein Eugen II. mit großartigen Schuledikten. Und dasselbe gilt auch von der

Renaissance. Die Zahl derer, die nunmehr außerhalb des Christentums standen, ist gewiß nicht geringer geworden als im Mittelalter, allein just ihre inbrünstige Beschäftigung mit den ewigen Dingen beweist uns, daß es „religiöse“ Menschen waren. Und überhaupt ist der Herd des Unglaubens vom 14. bis 16. Jahrhundert gar nicht die Antike, sondern der vom Mittelalter herkommende und den Humanitätsstudien gründlich abgeneigte Averroismus.

In seinem weiten Sammelbecken hatten sich eine Menge kühner, arabischer Spekulationen aus früheren Jahrhunderten zusammengefunden: von der Verneinung der Unsterblichkeit in all ihren Abtönungen bis zur völligen Skepsis. Ihre Verfechter aber sind gar nicht die Humanisten, sondern vor allem die Ärzte und jenes schon im Mittelalter große und wohltätige Element des Zweifels und der Kritik: die Juden.

Damit verbunden fließen Magie und Astrologie, in deren krausen Phantasien doch ein redliches Bestreben liegt zum experimentellen Erforschen der Natur. In ihnen lag doch der Keim von Chemie und Astronomie. Sie wurden daher von jeher auch nicht im Gesamtumfange von der Kirche abgelehnt, sondern nur so weit sie das christliche Dogma tangierten.

Zum dritten ist es kein Zufall, daß sich der große Strom der Mystik gerade wegen seiner alten Gegensätzlichkeit zur Scholastik sehr oft mit der Liebe zu den Altertumsstudien verbindet. Bei Petrarca und Salutati sehen wir es nicht weniger als bei den Neuplatonikern vom Kreise Ficinos.

Das Verhältnis des Einzelnen zur Fortuna und zum Fatum, zur Ursache des Übels in der Welt und zur Providenz tritt uns in vielen merkwürdigen Bindungen entgegen, in denen eine angeborene mystische Schwermut sich bald mit dem korrekten Dogma tröstet, bald mit averroistischem oder auch rein antikem Fatalismus.

Und da man nunmehr in der antiken Formenwelt eine neue glanzvolle Schönheit entdeckt hatte, so ist es selbstverständlich, daß man in diesen neuen Formen nicht bloß profane Dinge darstellte, sondern just aus echter, naiver religiöser Begeisterung heraus gerade die religiösen, ohne dabei im geringsten an eine Profanation zu denken.

Überhaupt, je näher man der großen Krise der Reformation kommt, um so lebhafter und aktueller wird auch in Italien das

Interesse an Glaubensproblemen. Immer zahlreicher wird die bunte Menge fein abgestufter persönlicher religiöser Synthesen. In ihrer großen Mehrzahl stehen sie noch innerhalb des weiten vorreformatorischen Christentums. Doch es sind auch Formen von Pantheismus, Theismus u. s. f. vorhanden oder auch von direktem Materialismus, wie bei Machiavelli, bei dem Religion und Kirche überhaupt bloß als heilsame Polizeimacht den Menschen zu den 'buoni costumi' zwingen sollen.

Versucht man die ganze Bewegung aus weiter Ferne in bezug auf die Kirche abzuschätzen, so ergibt sich, daß das Papsttum letzten Endes doch eine beträchtliche Einbuße erlitt durch Humanismus und Renaissance, viel weniger indessen am eigentlich religiösen Element als durch den Sturz der Scholastik und die Erschütterung der Grundlage seiner politischen Ansprüche, an denen beiden die humanistische Forschung stark beteiligt war.

Der Einfluß des Altertums ist uns nun in den verschiedensten Formen begegnet: welches war seine Gesamtwirkung? Er stellte die Menschen vor eine neue Schule, bei der es jeder so weit brachte, als ihm die eigenen Kräfte erlaubten. Viele gelangten dabei bloß zu einer kümmerlichen Antiquisiersucht und Schulmeisterei. Die großen Humanisten dagegen, die so hingebungsvoll am Sammeln und Retten der Denkmäler des Altertums arbeiteten, hatten das richtige Gefühl, nicht bloß ein patriotisches Werk für ihr Vaterland Italien zu vollbringen, sondern etwas Hohes und Wichtiges für die gesamte Menschheit. Die großen Künstler endlich: Ariosto, Raffael, Michelangelo, Machiavelli schufen Werke, aus denen wir erkennen, warum eigentlich ihr dunkler Trieb die Männer der Renaissance zu den alten Vätern Griechenlands und Roms gelenkt hatte. Sie ahnten und fanden bei jenen die irdische Heimat der Seele. Zu den 'Müttern' der Völker wurden sie geführt, und ihr eigenstes Wesen mit der goldenen Mittellinie des Lebens ging ihnen dabei auf.

Das fühlten die Franzosen, Engländer und Deutschen, die damals aus Italien die neue Weisheit heimtrugen. Soweit sie die Italiener einfach nachahmten, kam freilich nichts Großes noch Bodenständiges heraus. Wie sie aber lernend und arbeitend den nämlichen Pfad erklommen, der die Italiener zur Höhe geführt hatte, d. h. das direkte Studium der Antike, da spürten auch sie

dieselben Wirkungen. Sie begannen gleich damit die Geschichte ihres eigenen Volkes zu untersuchen und ihre eigenste Eigenart bewußt zu pflegen und zu bilden. Und dann am Ziele, da erblühte die Herrlichkeit der französischen Klassik, es leuchten Shakespeare und die deutschen Klassiker. Ich wüßte niemand, der aus so tiefem, wesensgleichem Verständnis heraus Ariosto und Tasso geschildert und gewertet hätte wie Goethe.

* * *

Wenn wir heute im schmerzlichen Kampfe liegen um eine neue Einstellung zu allen Gütern des Lebens und des Todes, da möchte uns wohl Trost und Antwort werden dort, wo seit Jahrtausenden die Menschheit sich erquickte bei den alten Weisen von Hellas und Rom. Durch ein treues und bescheiden einfühlendes Versenken in ihre stille Weisheit und Schönheit lernen auch wir die besten Wurzeln unserer Kraft und Veranlagung erkennen und veredeln. Denn sie entlassen keinen ungetröstet, die alten Seher, der ihr heiliges Andenken wachruft im rosigen Lichte der Sonne. —

NACHLASSINVENTAR DES LODOVICO DI GINO CAPPONI.[1])

VON WALTER BOMBE.

Lodovico di Gino Capponi, geboren 25. August 1482, vermählte sich 1510 mit Marietta di Giovanfrancesco di Niccolo Martelli, war 1522 florentinischer Konsul in Rom, wo er die Gründung der Kirche S. Giovanni dei Fiorentini förderte, zu der er selbst den Grundstein gelegt hat. Lodovico kehrte vor 1527 nach Florenz zurück, wurde 1529 einer der „Otto di guardia e balia“, welche Würde er bis 1531 bekleidete. Während der schweren Tage der Belagerung machte er seiner Vaterstadt ein Geschenk von 8000 Dukaten, um die Not zu lindern. Aber er zwang nach der Niederlage von Gavinana im Verein mit Anderen die Signoria zur Kapitulation vor den Medici. Dies erwirkte ihm die Verzeihung der Sieger, die ihn sofort wieder in sein Amt einsetzten. Er starb am 8. August 1534.

Von seiner ersten Gattin Marietta Martelli hatte er einen Sohn Gianfrancesco, von der zweiten, Caterina di Girolamo Ridolfi († 1575)[2]), nicht weniger als sechs Töchter und drei Söhne.

Vasari berichtet in der Vita des Pontormo von Arbeiten, die dieser Meister für Lodovico ausführte. Es heißt da (VI, S. 270):

---

1) Florentiner Staatsarchiv, Magistratus Pupilli Nr. 2646, 1533—1538. Ursprünglich war zur Veröffentlichung an dieser Stelle das Nachlaßinventar des Angelo da Uzzano, Bruder des bekannten Staatmannes Niccolo da Uzzano, bestimmt, die beide zu Anfang des 13. Jahrhunderts den jetzigen Palazzo Capponi in Via dei Bardi bewohnten. Aus Raummangel mußte jene umfangreichere Veröffentlichung zurückgestellt werden, so daß zunächst dieses spätere Inventar von 1534 mitgeteilt wird. Da es sich um eine Inventaraufnahme im gleichen Hause handelt — der Palazzo da Uzzano war durch Erbschaft in den Besitz der gräflichen Familie Capponi gelangt, die ihn noch heute bewohnt —, so ergeben sich vielfache Gelegenheiten zu Vergleichen zwischen den Lebenssitten Florentiner Patrizier im 15. und 16. Jahrhundert.

2) Nach Litta, Famiglie celebri italiane.

„Non molto dopo, essendo tornato da Roma Lodovico di Gino Capponi, il quale aveva compero in Santa Felicità la capella che già i Barbadori feciono fare a Filippo di Ser Brunellesco all' entrare in chiesa a man ritta, si risolvè di far dipignere tutta la volta e poi farvi una tavola con ricco ornamento."

Dann erzählt Vasari, daß durch Vermittlung des Niccolò Vespucci der Auftrag dem Pontormo erteilt wurde, der von den vier Evangelisten an der Decke drei selbst ausführte, während er die Ausführung des vierten Bronzino überließ. Darauf beschreibt Vasari das schöne Altarbild der Kapelle, welches die Beweinung Christi darstellt und ebenfalls von Pontormo herrührt. An der Fensterseite der Kapelle malte Pontormo die Figuren der Verkündigung. (Jetzt sehr beschädigt!)

Vasari berichtet (VI, S. 272) noch von einem zweiten Bilderauftrag, den Pontormo dem Lodovico Capponi verdankte: „Al medesimo Lodovico fece un quadro di Nostra Donna per la sua camera, della medesima maniera; e nella testa d' una Santa Maria Maddalena ritrasse una figliuola di esso Lodovico, che era bellissima giovane."

Vielleicht ist ein in vorliegendem Inventar unter Nr. 415 verzeichnetes Gemälde identisch mit dem zuletzt genannten Bilde. Das Bild befand sich in dem Hauptsaal der Capponi-Villa zu Montughi. Eine andere Darstellung der Maria Magdalena ist unter Nr. 455 verzeichnet.

In der Vita de Bronzino kommt Vasari (VII, S. 594) noch einmal auf die für Pontormo in S. Felicità ausgeführte Malerei zurück, aber hier behauptet er, daß Bronzino zwei Evangelisten und außerdem verschiedene Figuren an der Wölbung der Kapelle gemalt habe. „Alla capella di Lodovico Capponi in Santa Filicita di Firenze fece il Bronzino, come s' è detto in altro luogo, in due tondi a olio due Evangelisti e nella volta colorì altre figure."

Von Jacone (Jacopo di Giovanni di Francesco) erzählt Vasari: Fece a Bongianni Capponi (Bongianni war der zweite Sohn des Lodovico di Gino Capponi) una stanza in volta, in Fiorenza, ed al medesimo ne accomodò nella Villa di Montici alcun' altre.[1])

[1]) Vasari, Vita di Bastiano detto Aristotile da San Gallo, Ed. Milanesi VI, S. 452.

„— — ed a Montici, in sul canto della casa di Lodovico Capponi (fece Jacone) due figure di chiaroscuro intorno a un tabernacolo.[1])

Zu den von Lodovico Capponi beschäftigten Künstlern gehörte auch Giovanni Francesco Penni (il Fattore). In der Vita dieses Meisters (VII, S. 645) heißt es: „Venuto poi Giovanfrancesco a Firenze, fece a Lodovico Capponi a Montughi, fuor della Porta a San Gallo, un tabernacolo con una Nostra Donna molto lodata.“ Dies Werk ist in dem Inventar der Capponi-Villa zu Montughi nicht genannt.

Vasari gibt dann (IV, S. 194) eine kurze Notiz über ein Madonnenbild, das Fra Bartolommeo für Lodovico (di Lodovico?) Capponi malte: „Fece in casa Medici alcuni quadri di Nostre Donne ed altre pitture aucora a diverse persone; come un quadro d' una Nostra Donna, che ha in camera Lodovico di Lodovico (!) Capponi.“ Welches der verschiedenen, im vorliegenden Inventar genannten Madonnenbilder als das Werk des Fra Bartolommeo, welches als das des Pontormo anzusehen ist, bleibt ungewiß. — Der nicht unbeträchtliche Bestand an Kunstwerken im Besitz des Lodovico Capponi wird von dem das Inventar aufnehmenden Canonico Sebastiano de' Rossi summarisch registriert durch Angabe des dargestellten Gegenstandes, gelegentlich wird ein Hinweis gegeben auf die Herkunft des einen oder anderen Bildes („alla fiamminga“ oder „della Magna“ cf. Nr. 222, 252, 282, 312, 413). Nur zweimal erfolgt die Angabe eines Künstlernamens: Nr. 429 „2 Vassi della Robbia con frute“, und Nr. 528 „1 Nostra Donna della Robbia“.

Im Folgenden soll ein Register der sämtlichen Kunstwerke gegeben werden, die das vorliegende Inventar verzeichnet:

In Camera terrena principalle.

Nr. 211. „1 bello quadro di Nostra Dona dorato con 1 bambino in zana.“
„ 212. „1 quadro semprice con uno Sa. Bastiano.“
„ 213. „1 Cocifiso non molto grande.“

In Camera terrena piccola dirippetto alla detta.

„ 222. „1 Nostra Dona in un tela alla fiaminga.“
„ 223. „7 Fighure di tera colore di bronzzo.“

Nella corte androne e loggia.

„ 224. „3 belle teste di gesso d' homini.“
„ 225. „2 teste simili di donne.“

[1]) Vasari VI, S. 450.

Nel Salotto in sulla loggia.

Nr. 231. „1 quadro in tela con istorie di Moisè "

In Camera grande a mezza ischalla.

„ 246. „1 quadro di Nostra Dona semprice."

Nella sua antichamera.

„ 252. „1 Nostra Dona in tella alla fiamiga."

In salla grande vel secondo piano.

„ 279. „1 Teste di geso."
„ 280. „2 Quadri di tella con istorie di Moisè,"

In sul verone di detta salla.

„ 281. „1 Nappamodo dipinto in tella grande."
„ 282. „1 Quadro della Magna dipintovi Muzio Scevola."
„ 283. „1 altro quadro simile dipintovi l' inferno e uno porta che porta a doso e sete pecati mortalli."

In Camera grande in su detto verone.

„ 286. „1 letucio bello di nocie dorato suvi uno San Giovanni di geso."
„ 289. „1 quadro di Nostra Dona grande indoratto."

Nella sua anticamera e sofita.

„ 302. „1 quadretto doratto dipintovi e martiri."

Nel saloto innanzi a decta camera grande.

„ 310. „4 quadri in tella dipinti dua a colori e uno a teretta."
„ 311. „3 Fiughure di tera di colore di bronzo."

Ne pianerotolo innanzi a detto salloto.

„ 312. „2 quadri della Magnia dipintovi Ercole e una Sibila."

Iu Cucina.

„ 329. „1 quadro di Nostra Dona non molto bello."

„Masserize della casa di Motuggi."
In camera grande principalle in su colte e salla.

„ 413. „1 quadro d' una pietra in tella fiamigga."
„ 414. „1 quadro di tella d' uno San Bastiano."
„ 415. „1 quadro in tella d' una Santa Maria Maddalena."
„ 416. „1 altro minore d' una Santa Caterina."

In Sala grande.

„ 429. „2 vassi Della Robbia con frute."
„ 430. „2 cuadretti in tella dipinti a storie di Mosise."

Nella camera che riesce in su lastrico.

„ 437. „2 pezi d' armadio di pino colle ispaliere che recingono e letto e lettucio con una historia di Susanna e una di Midia."
„ 438. „1 tondo di Nostra Dona dorato."

Nella camera ce riesce in sulla Corte.

Nr. 446. „1 letuccio di pino colla spaliera che recigne e letto con una di Sansone e una Giuditta.“

„ 451. „1 quadro di Nostra Donna dorato.“

Nella sua anticamera.

„ 455. „1 quadro di tella d' una Madalena e due pancete.“

Nella corte e loggia.

„ 488. „1 testa: una dona di marmo.“

Masserize della casa di Valdarno.
In Salla terrena.

„ 528. „1 nostra Donna Della Robbia.

Das Florentiner Wohnhaus des Lodovico Capponi.

Bevor die Inventaraufnahme der Möbel erfolgt, werden die Bestände an barem Gelde, an goldenen und silbernen Gegenständen, an Kleidern und Wäsche inventarisiert. Den Anfang macht die Aufnahme der Goldbestände: 2000 Dukaten wurden in der Bottega vorgefunden, 281 Dukaten stellten das Bankierguthaben dar und 36 Goldgulden fanden sich in der Wirtschaftskasse. Dann folgt die Inventarisierung der Schmucksachen: goldene Ringe, besetzt mit Diamanten, Rubinen, Karneolen, Achat und einem Smaragd, verschiedene Ketten, darunter eine goldene Kette „a matocini“, goldene Gehänge, die mit Diamanten und Perlen verziert waren, Armbänder, zwei Perlenketten, drei goldene Medaillen, ein „Carcame“ aus Goldfiligran, und zwei Chiavacuore aus vergoldetem Silber. Unter Chiavacuore haben wir nach Benvenuto Cellinis Beschreibung einen drei Finger breiten Gürtel zu verstehen, welchen neuvermählte Frauen zu tragen pflegten. Während aber das von Benvenuto Cellini gefertigte Chiovacuore mit Figürchen in erhabener Arbeit verziert war, werden wir die beiden im vorliegenden Inventar erwähnten Chiavacuore mit nicht figürlichen Ornamenten ausgestattet uns vorstellen müssen. Die Verzierung des einen bestand in runden Buckeln und entsprechenden Vertiefungen, was wir aber unter der Verzierung des anderen „a rocche“ zu verstehen haben, ist nicht klar.

Aus der Zahl der übrigen Wertgegenstände seien noch ferner hervorgehoben: Ein Rosenkranz aus Ebenholz mit sechs goldenen Paternostern und goldenem Kreuz, ein vergoldeter Silberbecher mit den Wappen der Medici, Strozzi und Minerbetti, sechs silberne Gefäße

(Tazze) mit den gleichen Wappen und der Bestand an Tafelgerät: 44 silberne Löffel verschiedener Art, 14 Messer und 37 Gabeln aus demselben Material.

Nachdem der ganze Bestand an goldenem und silbernem Gerät und Schmuck aufgenommen ist, werden die von Lodovico getragenen Kleidungsstücke inventarisiert.

Der Umstand, daß der Schreiber des Inventars die Kleidungsstücke des Lodovico getrennt von denen seiner Gattin aufnimmt, ermöglicht es uns, einige Unterschiede in der Benennung der Männer- und Frauenkleidung festzustellen.

Wir erfahren, daß Luco, Cappa, Cioppone, Giubbone, Saio, Gabanella und Burico Männerkleider waren, während Cotta, Coppa (Cioppa?) Sotánella und Gamurra als Frauenkleider aufzufassen sind. Aus der Beschreibung der einzelnen Kostüme geht hervor, daß Ludovico, dem Zeitgeschmack entsprechend, die schwarze Farbe bevorzugte. Von den etwa 35 Kleidungsstücken sind ein Feltraccio, eine Gabanella und ein Saio lohfarben, ein Giubbone pfauenfarbig, alles übrige ist schwarz. In Pelzwerk wird kein Luxus entwickelt: Ein Cioppone von schwarzer Seide ist mit Eichhörnchenpelz gefüttert, ein Saio aus schwarzem Tuch gar nur mit Katzenfell. Die Erwähnung zweier Jacken (Saio) ohne Ärmel erinnert an die Sitte, die Ärmel, deren Farbe sonst vielfach von der des Kostüms verschieden ist, häufig auszuwechseln. (Nr. 88.)

Die 18 Kostüme der Monna Caterina weisen eine große Mannigfaltigkeit der Farben auf. Außer schwarz, das mehrfach vorkommt, finden wir grau, leinfarben, lohfarben, pfauenfarben, fleischfarben vertreten. Eine Cotta aus Ermisino mit langen, gefältelten Ärmeln weist die um diese Zeit in fast allen Inventaren vorkommenden Changeantfarben auf. Man trug damals lange, weite, faltige Ärmel, wie auch Andrea del Sartos Fresko der Geburt Mariae in der Annunziata beweist. Zur Winterkleidung gehörten zwei „Bernie" (ein Kleidungsstück, über dessen Aussehen wir nichts Sicheres wissen), und eine Cotta aus pfauenfarbigem Sammet mit Besatz von Marderfell.

Das nun (von Nr. 97 bis 111) folgende Verzeichnis der Wäschebestände bietet kein besonderes Interesse. Ein Teil der von Nr. 112 bis 132 verzeichneten Bettvorhänge und Kissen war aus wertvollem Stoff, von Taffet, Atlas und Brokat. Bemerkenswert ist

Nr. 125: Ein paar Kissen aus rauhem Goldbrokat mit drei Wappen und Nr. 126: „ein paar Kissen aus verschossenem Atlas mit goldenen Quasten und dem eingestickten Namen Christi.“

Von Nr. 132 bis 143 reicht das Verzeichnis der Teppiche. Es finden sich Arazzi mit Blattwerk (a verzura) und solche mit Tierdarstellungen (a uccelli e animali). Mehrere sind außerdem mit den eingewebten Wappen der Capponi und Martelli geschmückt, also aus der Zeit der ersten Ehe. Besonders hervorzuheben sind: eine Portiere aus „schönem Stoff mit der Darstellung eines Hirsches“ und eine ähnliche Portiere mit der Darstellung einer Centaurin.

Von Nr. 144 bis 159 ist das Zinngeschirr registriert. Ein Teil desselben trug die Wappen der Capponi und der Martelli. Nachdem von Nr. 160 bis 172 das übrige Küchengeschirr inventarisiert ist, geht die Inventaraufnahme zu den ledernen Wandbekleidungen und Spallieren über (Nr. 175 bis 185). Meist rotes Leder mit grüner oder goldener Randverzierung (Fregio). Nur einmal findet sich eine Spalliera aus blauem Leder mit Verzierung am oberen Rande (con freggi da cappo). Bemerkenswert ist eine rotlederne Tischdecke mit goldenem Kinderfries. Aus dem Verzeichnis der „Tappetti e Cellonni“ (Nr. 186 bis 200) d. h. der Decken für Tische, Bänke, Cassoni und Betten, sind hervorzuheben: Eine seidene Bettdecke alla turchesca, und fünf Decken zum Schmuck von Bänken, mit dem Allianzwappen der Capponi und Martelli.

Nachdem von Nr. 201—203 die Fässer im Weinkeller verzeichnet sind, beginnt die Inventaraufnahme der einzelnen Zimmer.

(Nr. 204 bis 213.) Den Anfang macht das Hauptzimmer im Erdgeschoß. Wir erfahren, daß an der Wand des Zimmers überall da, wo nicht Schränke standen, Truhen aus Nußbaumholz in eingelegter Arbeit aufgestellt waren. Außerdem zogen sich Paneele rings um die Wände. Zwei Betten standen im Zimmer. Aus dem Mobiliar ist hervorzuheben Nr. 211 „ein schöner achteckiger Tisch von eingelegter Arbeit mit vier Löwenfüßen“. Der Bilderschmuck des Zimmers bestand aus einem Bilde, das den heiligen Sebastian darstellte, und einer „schönen“ Madonna mit dem in einem Korbe liegenden Kinde. (Nr. 211 bis 212.)

Ein zweites Zimmer im Erdgeschoß enthielt an Kunstwerken: ein Madonnenbild auf Leinwand in flandrischer Art und sieben Figuren aus bronzierter Terracotta. (Nr. 222 bis 223.)

Das Inventar des Hofes, des Hausflurs und der Loggia ist zusammengefaßt. Hervorzuheben sind drei schöne Büsten von Männern und zwei Frauenbüsten in Stucco und das auf Leinwand gemalte Wappenschild des Duca Alessandro, dem wir in vielen Inventaren der Zeit begegnen.

In dem an die Loggia anstossenden Salotto, der mit Credenz, Bänken und Tisch ausgestattet war, hing ein Leinwandbild, das Geschichten aus dem Leben Mosis darstellte. Ähnliche Darstellungen finden wir noch mehrmals im vorliegenden Inventar verzeichnet: Unter Nr. 280 „2 Quadri di tella con istorie di Moisè" und Nr. 430 „2 Cuadretti in tella dipinti a storie di Mosise" (!).

Im Mezzanin (a mezza ischalla) lag ein großes Schlafzimmer mit dazugehörigen Vorzimmer, ferner zwei andere Zimmer, in denen gleichfalls Betten standen, und ein Salotto, der an Möbeln nur einen Tisch, zwei Bänke und eine Credenz aufwies. An der Wand hing ein Schild mit den Wappen des Herzog Alessandro und seiner Gemahlin Margherita (Nr. 259).

Von den im zweiten Stockwerk gelegenen Gemächern wird zuerst die Sala grande inventarisiert. Das Mobiliar der Sala grande setzte sich zusammen aus einem größeren und einem kleineren Tisch, die auf Böcken ruhten (wie Nr. 230, 251, 256 und später), vier Bänken, einem Sessel aus Nußholz von eingelegter Arbeit, und einer Credenz aus weißem Holz. Ein Tondo zeigte das Allianzwappen des Lodovico Capponi und seiner zweiten Gattin Caterina di Girolamo Ridolfi. Wieder begegnen wir zwei Leinwandbildern mit Geschichten aus dem Leben Mosis (Nr. 280).

Der zur Sala grande gehörige Verone war mit einer Weltkarte geschmückt, ferner mit einem Bilde deutschen Ursprunges, das Mucius Scaevola darstellte, sowie mit Darstellungen der Hölle und der sieben Todsünden.

Aus der Einrichtung der benachbarten Camera grande ist hervorzuheben: Ein Bett aus weißem Holz mit zwei „Casse" aus Nußbaumholz mit Intarsia und einem gemalten Fries mit goldenen Buckeln oberhalb des Bettes (Nr. 284 bis 285), ein zweites Bett aus vergoldetem Nußholz mit der Figur eines S. Giovanni in Stucco, vermutlich auf der Spalliera, und zwei Cassoni, deren Form und Ausstattung den zum ersten Bett gehörigen entsprach, ferner ein kleiner Kleiderrechen aus Nußholz mit Intarsia und Vergoldung

(Nr. 288), ein schöner Spiegel mit Vergoldung (Nr. 290), ein großes Madonnenbild in vergoldetem Rahmen, und schließlich ein Schreibtisch „alla napoletana." Die Camera grande scheint das am reichsten ausgestattete Zimmer des Hauses gewesen zu sein.

Das Inventar des Vorzimmers und des Dachbodens ist zusammengefaßt. Hervorzuheben ist ein Bildchen mit einer Darstellung von Märtyrern. In dem der Camera grande gegenüberliegenden Salotto stand ein Bett, das in dieser Zeit aus Empfangsräumen schon häufig verbannt ist. Die Wände waren belebt durch vier Leinwandbilder und drei Figuren aus bronzierter Terracotta Selbst der Treppenabsatz war mit Bildern geschmückt, welche den Hercules und eine Sibylle dastellten, von einem deutschen Meister gemalt.

Das nun (v. Nr. 314 bis 321) folgende Kücheninventar bietet nichts Interessantes. Auffällig jedoch ist die Lage der Küche im zweiten Stockwerk. Im dritten Stockwerk lagen drei sehr einfach ausgestattete Räume, welche vermutlich von Dienstpersonal bewohnt wurden. Nachdem schließlich (von Nr. 351 bis 364) die sämtlichen vorgefundenen Geschäftspapiere und Bücher registriert worden sind, geht die Inventaraufnahme zu der Villa der Familie Capponi in Montughi über (S. 337 u. f.).

Die Capponi-Villa in Montughi.

In ähnlicher Weise, wie bei der Inventuraufnahme des Florentiner Wohnhauses der Familie Capponi, sind auch hier zuerst die Bestände an Wäsche (von Nr. 365 bis 380), an Decken und Teppichen (von Nr. 381 bis 385) und an metallenem Gerät (von Nr. 386 bis 402) registriert. Bemerkenswert sind eine große gefütterte seidene Tischdecke „alla turcesca" (Nr. 381) und eine Portiere mit der Darstellung einer Dame zu Pferde (Nr. 385). Mit Nr. 403 erst beginnt die Aufnahme der Möbel in den einzelnen Zimmern. Den Anfang macht das große Hauptzimmer mit Aussicht auf das Feld. Hier standen zwei Betten, zwei Tische und eine mit Fell überzogene Cassetta. Der künstlerische Schmuck des Raumes setzte sich zusammen aus dem Leinwandbild einer Pietà auf flandrische Art, einem S. Sebastian, einer S. Catherina und einer S. Maria Maddalena, alle auf Leinwand Die Magdalena ist vielleicht identisch mit einem Bilde, das Portormo für Lodovico Capponi

ausführte. „Nella testa d' una Santa Maria Maddalena ritrasse una figliuola di esso Lodovico, che era bellissima giovane," so berichtet Vasari[1]), wie schon oben bemerkt, in der Vita des Pontormo (Ed. Mil. T. VI pag. 272).

Die Einrichtung des zugehörigen Vorzimmers (Nr. 417 bis 422) bietet nichts Bemerkenswertes. Das Mobiliar der Sala grande bestand aus folgenden Stücken: zwei Tischen, deren Platten, wie es damals noch üblich war, auf Böcken ruhten, fünf Bänken, zu denen wahrscheinlich zwei Spalliere aus spanischen Binsen gehörten, einem ledernen tragbaren Sessel, von dessen Eigenschaften „ferata con sua maze da portar" wir uns keine deutliche Vorstellung machen können, und schließlich einer Credenz von eingelegter Arbeit und mit einem horizontalen Brett im unteren Teile. An Kunstwerken befanden sich im Zimmer zwei kleine Leinwandbilder mit Geschichten Mosis (Nr. 430) und zwei Vasen in Della Robbia-Technik, mit Früchten.

Ein Raum mit Aussicht auf die Straße (camera che riesce in su lastrico) diente als Schlafzimmer. Die Einrichtung der beiden neben einander stehenden Betten ist abweichend vom Herkommen und wird aus den dürftigen Angaben des Inventars nicht ganz klar. Die Cassoni zur Aufnahme von Wäsche und Kleidungsstücken (Nr. 432) werden, wie üblich, an den Langseiten und am Fußende der Betten angeordnet gewesen sein. Neu aber ist die Erwähnung zweier „Pezi di armadio" aus Pinienholz mit Rückenlehnen, welche beide Betten „umgaben" und welche mit Geschichten der Susanna und des Midas geschmückt waren. Vielleicht standen die „Pezi di armadio" so zur Seite des Bettes, wie das heute üblich ist und wie es unser Inventar auf Nr. 325 angibt: „1 Letucio di noce intarsiato con uno pezo d' armadio simile al lato." Mit Intarsia geschmückte Rückenlehnen an Betten werden in sehr vielen Inventaren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts erwähnt. In den bisher durchgesehenen Inventaren nicht nachweisbar aber sind mit bildlichen Darstellungen verzierte Rückenlehnen von Betten. Wir finden sie im vorliegenden Inventar noch einmal: In einem Zimmer mit Aussicht auf den Hof standen zwei Betten, von denen eines mit einer Spaliera

[1]) Mit weniger Recht vielleicht ist die Stelle auf ein kleines Bild der Maria Magdalena zu beziehen, das sich in einem von einer Magd bewohnten Vorzimmer des gleichen Stockwerks befand. (cf. Nr. 455.)

versehen war, die das Bett „umgab,“ und die mit je einer Geschichte des Simson und der Judith verziert war. (Nr. 447.) In welcher Technik, ob in Intarsia, Malerei oder Holzschnitzerei diese „Geschichten“ ausgeführt waren, ist nicht angegeben. Das zu dem letztgenannten Raum gehörige Vorzimmer wurde von einer Magd bewohnt und enthielt außer einem Bett nur zwei Bänke und ein Leinwandbild der S. Maria Magdalena (vgl. die Notiz auf S. 318 u. 326).

Die Ausstattung der Zimmer des oberen Stockwerkes (Nr. 456 bis 463) bietet nichts Bemerkenswertes. Es folgen zwei Zimmer und die Küche, die wahrscheinlich in einem Seitenflügel lagen, dann Hof, Loggia und zwei Weinkeller.

Das Haus im Valdarno.

Die Ausstattung der wenigen Räume ist sehr einfach. Fast nichts als Gegenstände des nötigsten Hausgebrauches. Ein Zimmer im Erdgeschoß und eine „Salla di sopra“ dienten als Schlafräume, die „Sala terrena,“ mit zwei Tischen, zwei Stühlen, einer Credenz, einer ledernen Spalliera, und einer Madonna in Robbia-Technik ausgestattet, wurde als Speisezimmer benutzt. Die Ausstattung der Küche, der „Camera della cuccina“ und der „Camere nove e vecchie,“ wie auch der Nebenräume, bietet nichts Bemerkenswertes.

1534.
Inventario della cose mobili[1]) di Lodovico di Ginno Capponi nella sua cassa di Firenze.

Danari gioie et argenti:

(16—30 d' Agosto 1534.) Ducati duomila d' oro larghi in sur una botegga d' artte di setta che conta soto nome di Lodovico Capponi e compagni setaioli che l' aministra Marco Sachetti. — (2) Ducati dugento o tantuno simili in mano delli Antinori e Beniredi banchieri che servirano per pagare la cera panni e altro per il mortoro di detto Lodovicco. — (3) Ducati trentasei d' oro si trovorono nella cassa di detto Lodovicco la matina che mori che si meteranno a entrata a uno quadernucio novo per ispenderli a li bisogni di casa. — (4) 1 smerado bello legatto in anello d' oro. — (5) 1 diamante legato in anello d' oro ismatato di nero — (6) 1 diamante legato in annello d' oro traforato. — (7) 1 diamante smaltato

[1]) fatto di mano di me Sebastiano de' Rossi Canonico del Monte Fiascone di commissione di Ma. Caterina Donna fu di dicto Lodovico con chonsenso di Giovan Fco. Figliulo.

di bianco e nero legato in anello d' oro. — (8) 1 diamantino legato in anello d' oro. — (9) 1 rubino legato in anello d' oro smatato di bianco. — (10) 1 rubino legato in anello d' oro. — (11) 1 catena d' oro di peso di ducatti 35. — (12) 1 catena stiacciata e lunga. — (13) 1 catena a maticini (?) — (14) 1 carchame d' oro lavorato di filo. — (15) (tergo) 2 vezzolini di botocini d' oro con dua libricinni. — (16) 1 catenuzza minuta a matocini d' oro pesa uno ducato. — (17) 1 rosa di cinque pezzoli di diamati con tre pelle in pendete.[1]) — (18) 1 roseta di duo pezeti di diamati con una picolla perlla in pendete. — (19) 3 medaglie d' oro una minore che l'atra. — (20) 28 maglie d' oro smatate fra grande e pichole. — (21) 1 paio di maniglie d' oro ismatate di bianco.[2]) — (22) 2 anelli d' oro legatovi 2 cornolli intagliate.[3]) — (23) 2 anelli d' oro legatovi 2 agate intagliate. — (24) 2 maniglie d' agate legate in oro. — (25) 1 chiauachore d' argento doratto a spere e a chuoponi.[4]) — (26) 1 chiauachore d' argento doratto a rocche. — (27) 2 vezzi di perlle 105 in tutto. — (28) 1 corona d' ebanno con sei patarnosti d' oro e una cocetta d' oro.[5]) — (29) 1 nappo d' argento doratto a lioni con tre arme co Medici, Strozzi, Minerbetti. — (30) 1 nappo d' argento appizicato sanza arme. — (31) 2 tazze d' argento imbaletate.[6]) — (32) 6 tazze d' argento liscie marchiate che l' arme di che sopra. — (33) 6 saliere di più sorte d' argento. — (34) 30 chucchai d' argento di più sorte. — (35) 1 chucchiaiera di dodici simili. — (36) 2 chucchiai grossi d' argento doratti. — (37) 1 colteliera di cholteli 14 co maniche. — (38) d' argento smatato con arme di Capponi. — (39) 28 forchette d' argento. — 9 fochette d' argento a broncone.

Panni da dosso di detto Lodovicco:

(40) 2 mantelli di panno nero. — (41) 1 lucho di panno nero sopanato di raso nero. — (42) 1 lucho di panno nero supanato di tafetto nero. — (43) (*c. 2.*) 1 chappa di panno nero con uno orllo di raso nero. — (44) 1 vesta a bavero di saia milanese nera. — (45) 1 vesta col bavero di raso nero sopanata di raso pagonazzo. — (46) 1 vesta col bavero dermissino nero con uno — (47) bastone di velluto. — (48) 1 vesta col bavero di canbelloto nero con uno bastone di velluto. — (49) 1 vesta col bavero di saia di lilla nero. — (50) 1

[1]) Pelle inpendete = perle impendente, s. auch Nr. 19. Der Schreiber hat die Neigung, die Liquida vor Liquida oder Muta fortzulassen. — Die Eigentümlichkeiten seiner Schreibweise und seines toskanischen Dialektes, für den Kenner der Sprache nicht ohne Reiz, sind beibehalten worden.

[2]) Maniglia hier wohl Armband?

[3]) Cornolla = Corniola: Roter oder fleischfarbener Achat.

[4]) Chiavacuore: Schmuckstück der Florentiner Bräute. Beschreibung bei Benvenuto Cellini, Libro I Cap. III, Ed. Fr. Tassi, Firenze 1829, p. 58.

[5]) Corona: Rosenkranz. — Cocetta = Crocetta.

[6]) imbaletate = i mballettate?

cioppone di seta nero federato. di chodrioni di dossi.[1] — (51) saio di panno nero foderato di pelle di gatti. — (52) 1 saio di mocaiardo scempio con maniche.[2] — (53) 1 saio di velluto nero scemppio con maniche. — (54) 1 saio di domasco nero con uno orllo di velluto sopanato di rovescio.[3] — (55) 1 saio di seta nera scempio. — (56) 1 saio di saia melanese nero iscempio.[4] — (57) 1 gabanella di taffettà tanè[5] — (58) 1 saio di pano nero sanza maniche. — (59) 1 saio dermissino nero sanza maniche. — (60) 1 saio di taffettà nero senza maniche. — (61) 1 saio di istetone grosso iscemppio. — (62) 1 feltro rosso fornito di velluto nero. — (63) 1 feltracio tane. — (64) 1 taglio di panno di garbo roso di braccia 5 incirca.[6] — (65) 1 gubuone dermissino nero.[7] — (66) 1 saio di raso tane alla napoletana. — (67) 1 buricho di raso nero. — (68) 1 gubone di mocaiarro nero. — (69) 1 buricho di damasco nero. — (70) 2 guboni di raso nero. — (71) 1 gubone di raso pagonazzo. — (72) 1 gubone di tafettà nero. — (73) 3 paia di coscialli di panno nero.[8] — (74) 6 paia di chazerini di più panni.[9] — (*a tergo*) (75) 1 camicola bianca fata agho.[10] — (76) 3 cappelli foderati e scenpi di più sorta. — (77) 2 cappeli pilossi neri e tre berettini e una rete.[11] — (78) 2 scarselle di velluto una a fero d' argento. — (79) 1 paio di pianelle di velluto nero.

Panni e veste di madonna Caterina donna di detto Lodovicco[12]:

(80) 1 cota di velluto pagonazo co bocalleti di martole.[13] — (81) 1 cota di tabbi rosso con maniche large.[14] — (82) 1 cota di tabbi tanne co maniche luge inchespate.[15] — (83) 1 cota di raso incharnato senza maniche.[16] — (84) 1 cota d' ermissino cangante con maniche luge inchespate.[17]

[1] Chodrione = codione. Hier: Rückenstück des Eichhörnchenpelzes.

[2] Mocaiardo = Camoiardo: Kamelott. Scempio: Einfach, im Gegensatz zu doppio.

[3] Di rovescio: Auf der Rückseite nach Doren, Florent. Wollentuch industrie, p. 581.

[4] Saio und gabanella wurden unter dem Lucco getragen. Cf. Varchi. Storie Fiorentine p. 265.

[5] Tanè = lohfarben, nach Doren, a. a. O. p. 582.

[6] Garbo (Portugal). Über die Garbowolle s. Doren, a. a. O. p. 66 f.

[7] Gubuone = Giobbone: Wams.

[8] Coscialli: Le calze si portano tagliate al ginocchio e con coscialli sopannati di taffetta, cf. Varhi in seiner Beschreibung der Florentiner Kostüme p. 265.

[9] Chazerini = Calzerini. [10] Fata agho = fatta a ago.

[11] Piloso = peloso: haarig, rauh, wollig.

[12] Madonna Caterina di Girolamo Ridolfi war die zweite Frau Lodovicos.

[13] Martole = martore: Marder?

[14] Tabbi: Damast. Nach Gargiolli, Arte della Seta p. 215.

[15] Luge inchespate = lunghe increspate. (Lange, gefältelte Ärmel.)

[16] Senza maniche; Die Ärmel werden öfter ausgewechselt, vgl. Nr. 88.

[17] Ermisino, von Ormos. „I Veneziani lo chiamano più felicemente Oremisino. È un liscio non grave, e si faceva anche sagrinato o a picchietti . . . cf. Gargiolli, a. a. O. p. 211.

— (85) 1 coppa di tafettà azuro con maniche. — (86) 1 cota di tafetà nero con maniche. — (87) 1 cota di canbelloto tanne con maniche di raso nero.[1]) — (88) 1 sotanella di saio di seta fiordilino senza maniche.[2]) — (89) 1 cioppa nera di saia milanese. — (90) 1 coppa di panno nero. — (91) 1 gamura di panno luchesino con maniche di velluto nero. — (92) 1 gamura di panno tane a maniche. — (93) 1 bernia di panno pagonazzo.[3]) — (94) 1 bernia di panno volto.[4]) — (95) 1 bernia di panno nero. — (96) 2 gamurini, uno garnello e uno saiaccia biggia.

Panni linni:

(97) 9 tovaglie sotille di resa. — (98) 50 tovaglolini simili. — (99) 8 tovaglie vecie ordinarie. — (100) 1 taglio di resa ordinaria di braccia quaranta in circa. — (101) 28 tovaglolini ordinari azi 60 fra buoni e chativi.[5]) — (102) 12 bandinelle.[6]) — (*c. 3*) (103) 12 sbatellini co buoni e cativi. — (104) 20 canovacci. — (105) 30 paia di lenzola di più sorte, 1 paio solo di resa.[7]) — (106) 1 tella di panno grosso da lenzola di braccia 100 — (107) 1 tella di sei matili al tesitore. — (108) 1 tella di tovagliolini grossi per la famiglia. — (109) 1 tella da camice da faculi.[8]) — (110) 1 tella di 50 fazoleti da naso da faculli. — (111) 4 sciugatoi di bisso co cerri d' oro.[9])

Fornimenti da letti di più sorta:

(112) 1 cortinaggio da cuchia di tafettà verde co frage di seta. — (113) 1 coltrone di tafettà verde. — (114) 1 cortinaggio di panno rosso listrato di raso pagonazzo. — (115) 1 coltrone di taffettà rosso di levante. — (116) 1 cortinaggio di panno azuro listrato di brocatelli di seta.[10]) — (117) 1 coltrone di tafetà pagonazo ciaro.[11]) — (118) 1 coltronacio di tafettà verde. — (119) 1 cortinaggio come li di sopra di tella bianca da cucia. — (120) 1 cortinaggio per i leto grande a cupolla di reso. — (121) 1 sparbiere di tella col cappello di raso pagonazo.[12]) — (122) 2 sparbiere di saia di più colori. — (123) 9 coperte bianche a botocini per più letta e nove coltroni bianchi e 5 panni cateschi. — (124) 4 coperte simili da letuci. — (125) 4 coperte da cassonni. — (126) 1 paio di guancali di bocato d' oro riccio con tre arme.[13]) — (127) 1 paio di guancali di raso sbiadato

[1]) Canbellotto = Kamelott. Stoff aus Kamelwolle? Die Ärmel, wie häufig, in einer von der des zugehörigen Gewandes verschiedenen Farbe!
[2]) Fior di lino: leinfarben. Nach Doren, a. a. O. p. 578.
[3]) Bernia = vernia. [4]) Volto = umgekehrt, umgestülpt?
[5]) Azi = anzi?
[6]) Bandinella: Decke, Verpackung, nach Doren a. a. O. p. 577.
[7]) Resa = di Rensa. Feiner Leinenstoff aus Rheims.
[8]) Faculi = fanciulli (?).
[9]) Bisso = Byssus, feinste Leinwand. Cerro: Franse, Troddel.
[10]) Broccatello: cf. Gargiolli a. a. O. p. 215 u. 302.
[11]) Ciaro = chiaro. [12]) sparbiere = Baldachin, Betthimmel.
[13]) Bocato = Broccato.

con nappe d' oro e Jesus ricamato.[1] — (128) 1 paio di guanciali di velluto rosso a tebasso(?) con tire(?) di brocoto piano. — (129) 2 paia di guanciali di piuma scarlatto e gallo. — (130) 2 paia di guanciali veci domasco biggio con nappe d' oro di cipri. — (131) 4 guanciali di piumo da lletti.. — (132) più coltrice e materasse e altre cose che furono notate di sotto nelle staze dov...

(*c. 3 tergo*) Panni e spaliere d' arazzo:

(133) 2 panni d' arazzo d' una verzura e stofo fine a ucelli e animali con uno scudo d' arme de Capponi e Matelli di br. 7 e 5 in circa.[2] — (134) 2 panni della medesima verzura stoffo e arme di braccia sei e quato. — (135) 2 spaliere della medesima ragione verzura e stoffo e arme di braccia dodici e quatro in circha. — (136) 1 spaliera della medesima verzura stoffo arme di braccia sei e quato. — (137) 1 panneto verzura d' un altro stoffo con detta arme di braccia 4 e 3. — (138) 1 panno a verzura co bertuce stofo gosso di braccia 6 e 4½.[3] — (139) 1 panneto grosso a verzure sola della medesima misura. — (140) 1 spaliera di bella verzura annimali grande come le tre dette. — (141) 1 portiere di bello istofo con uno cervrio.[4] — (142) 1 portiere simile con una centaura. — (143) 3 portieri a uno modo con animali.

Stagnni in uno letucio che non si adoperano.

(144) 14 piati granndi con arme de Capponi. — (145) 5 piatti minori con detta arme. — (146) 16 piati simili con arme de Capponi e Martelli. — (147) 47 tondi con detta arme. — (148) 46 tondi con arme de Capponi. — (149) 2 tondi alla frazese con arme Capponi e Martelli. — (150) 46 iscodelle con detta arme. — (151) 27 scodelle con arme de Capponi. — (152) 31 scodeline con deta arme. — (153) 71 ischodelline con arme Capponi e Martelli.

Stagni si adoperano in cucina:

(154) 6 piatti grandi. — (155) 4 piatti alla frazese. — (156) 24 tondi. — (157) 2 tondi da bicieri. — (158) 12 iscodelle. — (159) 24 ischodellini.

(*c. 4*) Vasi di rame smatatti:

(160) 3 bacini. — (161) 3 mescirobbe. — (162) 8 tazze. — (163) 2 saliere.

Ottoni.

(164) 8 lucernie col piede. — (165) 13 candelieri fra grranndi e picoli. — (166) 3 candelieri a la domaschina. — (167) 3 bacini d' otone. — (168) 1 mezina d' otone e una di rame. — (169) 2 iscada vivande.[5] — (170)

[1] Nappa; Quaste, Troddel. Das Emblem Christi findet sich öfters in den Inventaren.

[2] Die erste Frau des Lodovico war eine Martelli (Marietta di Giovanfrancesco di Niccolo Martelli).

[3] Gosso = grosso. [4] Cervrio = cervio.

[5] Iscada vivande = Scaldabibande.

2 rifrescatoi di chistallo doratti. — (171) 2 secioni da lavare le mani. — (172) 4 para d' alari d' otone.

Panni e spaliere di quoio tutti di vecchi:[1])

(173) 1 spaliera con tre arme de Capponi di braccia 7 e 4. — (174) 1 ispaliera di quoio rosso con fregio dorato di braccia 8 e 3. — (175) 1 ispaliera di quoio rosso e 10 di fregi e oro di br. 10 e $3^1/_2$. — (176) 1 panno di quoio rosso co fregi d' oro di braccia 5 e 5. — (177) 1 ispaliera di quoio rosso con fregi di verde e oro di br 10 e 4. — (178) 1 panno di simile di br. 5 e 4. — (179) 1 ispaliera di simile di braccia 6 e 5. — (180) 1 ispalliera rotta di braccia $6^1/_2$ e $4^1/_2$. — (181) 1 paneto simile di braccio 5 e 3. — (182) 1 paneto simile di braccia $2^1/_2$ e 4. — (183) 1 cuoio rosso con fregi verdi e oro di braccia 5 e $3^1/_2$. — (184) 1 spaliera di cuoio azuro con fregi da cappo di braccia 13 e $3^1/_2$. — (185) 1 coio rosso da tavola con fregi d' oro a bambini intorno.[2])

Tappetti e Cellonni.

(186) 1 tappeto grande di braccia 8 e 2. — (187) 1 tappeto grande di braccia 7 e $3^1/_2$. — (188) 1 tappeto bello di braccia 6 e 3. — (189) 1 tappeto cativo di braccia $4^1/_2$ e 3. — (190) 1 tappeto simile di braccia 2 e $2^1/_2$. — (191) 1 tappeto da casone di braccia 3 e 2. — (*c. 4 tergo*) (192) 1 altro tappeto da casone di braccia 3 e 2. — (193) 2 altri tappeti simili. — (194) 1 tappeto di braccia $3^1/_2$ e 2. — (195) 1 tappeto di braccia $2^1/_2$ e $1^1/_2$. — (196) 1 tappeto di braccia 3 e 2. — (197) 1 tappeto col pello lugo vecio di braccia $5^1/_2$ e 2. — (198) 1 celone vecio alla turchesca di seta di braccia 6 e 2. — (199) 9 celloni verdi la magiore parta istacatti.[3]) — (200) 5 pancali di braccia 4 e 1 coll' arme de Capponi e Martelli.[4])

Nel volta del vino e delle altre:

(201) 1 bote vechia di barilli 30 e 11 altre bote da 10 insin 20. — 202) 4 boticelle minore. — (203) 4 barili e tre mezzi barili.

In Camera terrena principalle:

(204 1 cotrice co suo primaccio. — (205) 1 materassa bianca di lana. — (206) 3 sachonni. — (207) 1 cuccia col palchetto e panche di nocie. — (208) 1 bello letuccio con dua colonne. — (209) amari con ispalliere in-

---

[1]) Über Spalliera-Bilder s. P. Schubring, Cassoni, Leipzig 1918, 2. Aufl. passim.

[2]) Lederne Schutzdecken für Tische und Stühle kommen öfter in späteren Inventaren vor. Auch noch im Inventar der Villa Poggia Imperiale v. 1624 c. 33 und 1654. Inv. 1624 c. 53 Nr. 6 „4 Seggiole … con le sue sopracoperte di corame rosso“ und 1654 „1 Sopracoperta per detto tavolino che lo rigira torno torno e da capo di corame roso.“

[3]) Istacatti = staccati.

[4]) Pancale: Teppich oder Decke zum Bedecken oder Schmuck einer Bank.

torno a deta camera con cassete dove no nè amari di nocie intaglate gragliate.[3]) — (210) 1 desco bello otangolo in su 2 piedi di lioni di taglio comesso di nero. — (211) 1 bello quadro di Nostra Dona dorato con 1 bambino in zana. — (212) 1 quadro semprice con uno Sa Bastiano — (213) 1 cocifiso non molto grande.

In Camera terrena piccola di rippetto alla detta:

(215) 1 cotrice co suo primacio. — (216) 1 materassa azura. — (217) 2 sachonni. — (218) 1 cuchiccia di noce. — (219) 1 letucio di noce. — (220) 2 casonni di noce intarsiati ordinari. — (221) 1 palchetto di legniame bianco sotta lo finestra. — (222) 1 Nostra Donna in tella alla fiaminga — (*c. 5*) (223) 7 fighure di tera colore di bronzzo.[4])

Nella corte androne e loggia:

(224) 3 belle testi di gesso d' homini. — (225) 2 teste simili di donne. (226) 1 scudo in tella col arme dello Illustrissimo Duca.[5]) — (227) 4 pezzi di panche vecchie.

Nel salotto in sulla loggia:

(228) 1 cedenza di nocie intarsiata. — (229) 2 pezzi di panche nove di noce intarsiate e intagliate. — (230) 1 tavola grande co trespolli. — (231) 1 quadro in tela con istorie di Moisè.[6])

In Camera grande a mezza ischalla.

(232) 2 cotrice co loro primacci. — (233) 2 materasse una azzura una bianca di lana. — (234) 3 saconi. — (235) 1 materasa dal letuccio. — (236) 1 chuccia di nocie con palchetto e panche. — (237) 1 letiera d' albero bianca. — (238) 1 letucio di pino anticho. — (239) 2 pezi di capellinaio di nocie. — (240) 1 cassone ordinario di noce intarsiato. — (241) 2 forzieri dipinti. — (242) 1 paravento di noce. — (243) 1 panchetta a desco d' albero colla casso soto. — (244) 1 tavoletta co paceta soto. — (245) 1 iscanello d' arcipreso polito.[7]) — (246) 1 quadro di nostra dona semprice.

---

[3]) gragliate: vielleicht fatte a griglio? amari = armadi. Ein Lettuccio con un pezo d' armadio simile al lato wird unter Nr. 325 aufgeführt und unter Nr. 437 2 Pezi d' Armadio di pino colle spaliere che recingono e letto e letucio con una historia di Susana e una di Midia.

[4]) Bronzierte Terrakotta; In creta colorita a bronzo dorato war auch Donatellos Pietà des Altars in Padua ausgeführt. Cf. Frizzonis Ausgabe der Notizia d' opere del disegno, Ed. Morelli p. 4. cf. Nr. 311: „3 Fiughure di tera di colore di bronzo."

[5]) Alessandro, * 1510, Herzog seit 1531, ermordet 6. Jan. 1537. Alessandros Wappen findet sich noch einmal unter Nr. 259.

[6]) „2 Quadri di tella con istorie di Moisè" sind unter Nr. 280 verzeichnet, und „2 cuadretti in tella dipinti a istorie di Mosise"(!) unter Nr. 430 im Inventar der den Capponi gehörigen Villa zu Montughi.

[7]) Iscanello = scannello: Bänkchen, Fussbank. Schreibpult.

Nella sua antichamera.

(247) 1 coltrice col suo primaccio. — (248) 1 materasa bianca 1 Sacone. —)249) 1 letiera d' albero bianca. — (250) 1 armadio grande pieno di ischritture che sarano[1]) notate di soto con altre ischritture. — (251) 1 tavola con dua trespoli. — (252) 1 Nostra Dona in tella alla fiamiga. — (*c. 5 tergo*) (253) 1 cassa vechia e uno casone ordinario. — (254) 1 ispera picolla. — (255) 1 ischitoio grannde d' asse d' albero con palchi e 5 casse.

Nel salotto di mezza ischalla:

(256) 1 tavolla granne d' abero con dua trespoli. — (257) 2 pezzi di panche vechie. — (258) 1 credeza d' albero. — (259) 1 iscudo col arme delle Ducca e Ducesa.[2])

Nella camera in sul detto Salotto a mezza schalla:

(260) 1 coltrice col su primacio. — (261) 2 sachonni. — (262) 1 letiera coe (*cioè*) uno legnametto semprice da letto. — (263) 1 letuccio vechio sanza ispaliera. — (264) 7 case piene di vetri bianchi da finestre. — (265) 1 casaccia vechia e uno palchetto.

Nella istaza in su detto salloto:

(266) 8 sacha grande da grano co' pie' di legnio. — (267) 1 istaio di legnio ferato. — (268) 1 letino per il panne. — (269) 2 boticelle d' agresto.[3]) — (270) 1 casone da farina. — (271) 1 maddia. — (272) 1 casetta da letto. — (273) 2 paia di istadere vechie.

In salla grande nel secondo piano:

(274) 1 bella ciscranna intagliata di noce.[4]) — (275) 1 cedeza d' albero bianca.[5]) — (276) 1 tavolla grande con dua trespoli. — (277) 1 tavolla minore con dua trespoli. — (278) 2 pezi di panche vechie; 1 testa di geso. — (279) 1 tondo co l' arme de Capponi e Ridolfi.[6]) — (280) 2 quadri di tella con istorie di Moisè.

In sul verone di detta salla:

(*c. 6*) (281) 1 nappamodo dipinto in tella grande.[7]) — (282) 1 quadro della Magna dipintovi Muzio Scevola. — (283) 1 alto quado simile dipintori l' inferno e uno che porta a doso e sete pecati mortalli.[8])

---

[1]) Die hier erwähnten Schriftstücke sind unter Nr. 351 u. ff. verzeichnet.

[2]) Alessandro († 1537), Margherita, Tochter Kaiser Karls V.

[3]) Agresto: die nicht zur Reife gelangte Traube.

[4]) Ciscranna: Hölzerner Sessel. [5]) Cedeza = Credenza.

[6]) Ridolfi: Caterina di Girolamo Ridolfi war Lodovico Capponis zweite Gattin. † 17, Februar 1575.

[7]) Nappamodo = Mappamondo.

[8]) Nach Petrus Lombardus sind die 7 Todsünden, (welche den geistlichen Tod, d. h. den Verlust des Gnadenstandes nach sich ziehen): Hochmut, Geiz, Wollust, Zorn, Völlerei, Neid, Trägheit des Herzens.

In Camera grande in su detto verone:

(284) 1 letiera d' albero bianca con 2 case di noce intarsiate. — (285) 1 cornicone dipinto con borchie d' oro sopra del letto — (286) 1 letucio bello di nocie dorato suvi uno San Giovanni di geso. — (287) 2 casoni simili di noce intagliati con' predella.[1]) — (288) 1 picholo capeninaio di noce intagliato e dorato. — (289) 1 quadro di Nostra Dona grande indoratto. — (290) 1 bella spera indorata. — (291) 1 iscriptoio allo napoletana dretovi ischriture. — (292) 1 casone ferato tuto. — (293) 1 casa pilosa ch' è fra letto.[2]) — (294) 1 materassa grande azzura. — (295) 1 coltrice grande con duo primacci. — (296) 2 saconi grandi.

Nella sua anticamera e sofita:

(297) 2 letti d' allbero bianco. — (298) 1 coltricce col suo primaccio. — (299) 2 materase bianche. — (300) 3 saconi, 1 paio di forzieri dipinti. — (301) 1 forziere dipinto da cariaggi. — (302) 1 quadretto doratto dipintovi e martiri.

Nel saloto innanzi a decta camera grande:

(303) 1 letto d' albero bianco. — (304) 1 coltrice coll suo primacio. — (305) 1 materassa azra.[3]) — (306) 1 sacone d' uno pezzo. — (307) 1 tavola con dua trespolli e una panca d' albero. — (308) 3 casse coperte di pelle. — (*Es folgen 2 weiße Seiten. Dann: c. 7 tergo.*) (309) 1 casone di noce ordinario e una spera di nocie. — (310) 4 quadri in tella dipinti dua a colori e uno a teretta.[4]) — (311) 3 fiughure di tera di colore di bronzo.[5])

Ne pianerotolo innazzi a detto salloto:

(312) 2 quadri della Mangia dipintovi Ercole e una Sibila. — (313) 1 pancha d' abero.

In quucina al lato a detto piano:

(314) 1 calderoto col manico da spetiali. — (315) 2 padelle, 3 teglie di rame. — (316) 1 bacino da 'nsalata di rame. — (317) 1 bocallone di rame, 2 alari di fero. — (318) 1 catena di fero, 1 caratello da cotto. — (319) 1 istia in dua pezzi co le sua casse di sopra d' abero. — (320) 1 rastrello d' abero da istagnio. — (321) Palete moli stidioni e altre cosete da cucina.[6])

In Camera più alto grande:

(322) 1 letiera grande di noce intarsiato colle sua casse simili. — (323) 1 cotrice per detto letto con dua primacci. — (324) 1 materassa azzura e 2 sachoni. — (*c. 10 tergo*) (325) 1 letucio di noce intarsiato con

---

[1]) d. h. ähnlich den „Casse" des ersten Bettes. (cf. Nr. 284.)
[2]) Mit Fell überzogener Kasten, Reisekoffer? cf. 331.
[3]) azra für azurra. [4]) Terretta: Grundierungsfarbe (Terra di cavo).
[5]) Vgl. die Notiz zu Nr. 223. [6]) Stidioni = spiedi?

uno pezo d' armadio simile al lato. — (326) 1 materasso da letuccio. — (327) 1 legametto d' albero da leto per sericie. — (328) 1 coltrice col primaccio e uno sacone. — (329) 1 quadro di Nostra Dona non molto bello. — (330) 2 cassoni uno intarsiato e uno dipinto alla anticha. — (331) 1 cassa e uno forziere pelossi.[1])

In camera de contadini su alto:

(332) 1 legametto d' albero dal letto. — (333) 1 coltrice col suo primaccio. — (334) 1 sacone. — (335) 2 casacie da letto.

Nella sala alta co e dispensa:

(*c. 8*) (336) 2 casoni d' albero da tenere ricolte. — (337) 20 orci da olio. — (338) 6 barili da olio. — (339) 3 caratelli d' acetto. — (340) 1 boticella. — (341) 1 madia. — (342) 2 paia di ceste da vino. — (343) 1 paio di ceste da uova. — (344) 1 istaio da biada. — (345) 1 rifescatoio di rame alto braccia 2. — (346) 2 paia d' alari di fero cativi e quatro seggole di quoio scabello d'asse.

Bandiere:

(347) 6 bandiere di taffetà di più sorte. — (348) 8 bandiere di tella. — (349) 2 coverte da cavallo di tella con arme. — (350) 2 veste da famigli di taffetà bianco e nero.

Scriture del banco di Roma:

(351) 7 libri segniati da *a* sino *g* di più colori co loro altri libri apartenetti tuti nel armadio di mezza ischalla per ordine.[2]) — (352) 2 libretti segretti uno bianco e l' atro azzuro. — (353) 5 libri della abondazia con arme di Papa Lione. — (354) 1 libro d' artiglierie. — (355) 2 libri di contrati. — (356) più sachi sachetti di lettere mandati e altre scriture.

Scriture di Lodovico ppopio:

(357) 4 libri grandi segnati da *a* sino *d*, co loro quadernucci e ricordanze. — (357) 1 libro di crontrati. — (358) 1 libretto roso de beni immobili. — (359) 1 libretto roso di certi ricordi. — (360) 1 libreto di monte di Firenze. — (361) 1 libretto in carta pecora del suo testamento in pubrico. — (262) più iscriture e contratti publici, cedule. — (363) e altro nello iscritoio di sopra. — (364) 1 libro grande segnato I. della botega di seta che canto ne' Capponi e compagni. — (365) 1 giornalle di detto libro.

---

[1]) cf. Nr. 293.

[2]) Banco di Roma: Lodovico war von 1522 an florentinischer Konsul in Rom. Hier sind die Papiere registriert, welche sich in dem Wandschrank befanden, der im Vorzimmer der Camera grande des Mezzanin stand (cf. Nr. 250).

Massrize della casa di Motuggi.[1])

(*c. 8 tergo*) Panni lini:

(365) 29 lezola. — (366) 2 spabieri di tella bianca con uno capeletto di damasco e di raso. — (367) 3 coltre grande inbotite. — (368) 3 coltroni per soto de coltre. — (369) 3 cotroni minori. — (370) 1 coltre di tella azura per famigli. — (371) 3 coltre di tella azura. — (372) 3 coltre simili per letucci. — (373) 5 paia di guanciali ordinari per leto. — (374) 5 tovaglie di resa ordinarie. — (375) 2 guadanappe. — (376) 6 bandinelle. — (377) 12 matili. — (378) 40 tovagolini. — (379) 8 canovacci novvi. — (380) 48 canovacci vechi.

Cellonni:

(381) 1 celone di seta alla turcesca sopanato di braccia 8 e 2.[2]) — (382) 7 celloni vergati di bianco. — (383) 2 celoni vergati di verde. — (384) 1 tappeto di braccia 3 e 2. — (385) 1 portieri d' arazo dipitovi una dona o cavallo.

Staggini:

(386) 2 piatti grandi. — (388) 6 piati un po minori. — (388) 19 tondi. — (389) 14 scodelle. — (390) 14 iscodellini. — (391) 2 tondi da bicieri.

Otonni:

(392) 1 bacino grande con arme. — (393) 1 mesciroba. — (394) 1 baccino picolo alla domascina. — (395) 1 mesciroba simile. — (396) 1 baccino grande da piedistallo. — (397) 1 sechia da tenervi sopa. — (398) 2 rifrescatoi in sulle palle e uno in su piè. — (399) 8 candelieri. — (400) 6 lucerne col piè. — (401) 6 chucciai d' argento. — (402) 11 cotelli alla tedesca col manico di legno.

In camera grande principalle in su colte (*corte?*) e salla:

(403) 1 letiera grande di nocie con sua panchete intorno. — (404) 1 coltrice grande con dua primacci. — (405) 1 materassa grannde vergata. — (406) 2 guanciali di domasco isbiadato. — (407) 2 sachonni. — (408) 1 paio di guancali di quoio.

(409) 1 letucio simile alla letiera. — (410) 1 materassino per detto letucio. — (411) 2 tavole di braccia 4 l' una con quatro trespoli. — (412) 1 caseta pellosa ch' è fra leto. — (413) 1 quadro d' una piettra in tella alla fiamigga.[3]) — (414) 1 quadro di tella d' uno San Bastiano. — (415)

---

[1]) Casa di Motuggi. Der Ort wohl identisch mit Montughi, wo noch heute eine Villa Capponi existiert: „Villetta Incontri già Capponi sulla stessa via (che conduce a Villa Itzinger) faceva parte del possesso della Pietra e quì abitò per vari anni lo storico Pietro Colletta ospite dell' amico suo Marchese Gino Capponi." Carocci, Dintorni di Firenze, p. 99.

[2]) Tischdecke, nach der Form zu schließen. Der Celone als Tischdecke kommt noch zweimal vor: (Nr. 522 und Nr. 526.)

[3]) Vielleicht eine Pietà?

1 quadro in tella d' una Santa Maria Maddalena.[1]) — (416) 1 altro minore d' una Santa Caterina.

Nella sua anticcamera:

(417) 1 leto d' abro bianco.[2]) — (418) 1 coltrice per detto letto col suo primacio. — (419) 1 panneto catellano.[3]) — (420) 2 sachonni. — (421) 1 letuccio vechio senzza ispaliera. — (422) 1 casonaccio dipinto.

In salla grande:

(423) 1 tavola di pino grande con 2 trespoli. — (424) 1 tavola minore co dua trespoli — (425) 1 cedeziera d' abero intarsiata cor uno pucetto.[4]) — (426) 5 pezi di panche vechie. — (427) 1 piedistallo di fero. — (428) 2 spaliere di gunchi di ispagna di braccia 16 l' unna.[5]) — (429) 2 vassi Dèlla Robbia con frute.[6]) — (430) 2 cuadretti in tella dipinti a storie di Mosise.[7]) — (431) 1 segola di cuoio ferata con sua maze da portare.

(*c. 9 tergo*) Nella camera che riesce in su lastrico:

(432) 1 letiera d' albero con sua casse di pino.[8]) — (433) 1 coltrice con 2 primacci. — (434) 1 materasa bianca, 1 sachone grande. — (435) 1 letucio apicato col letto. — (436) 1 materassino da letucio. — (437) 2 pezi d' armadio di pino colle ispalieri che recingono e letto e letucio con una historia di Susana e una di Midia.[9])

(438) tondo di Nostra Dona dorato. — (439) 1 paio di guacali di cuoio dorati. — (440) 1 paio di guacali di biso con trine d' oro.[10])

Nella sua anticamera:

(441) 1 leto d' abero, 1 coltrice con 2 primacci. — (442) 1 materassa bianca, 2 sachoni. — (443) 2 panchetti in torno a letto.

---

[1]) Vielleicht identisch mit einem Bilde, das Pontormo für Lodovico Capponi ausführte. „nella testa d' una Santa Maria Maddalena ritrasse una figluola di esso Lodovico, che era bellissima giovane." Eine andere Darstellung der Maria Magdalena s. unter Nr. 455. Vasari, Vita del Pontormo VI, p. 272.

[2]) Letto d' alberò bianco. [3]) Catellano: Aus Catalonien. cf. Nr. 468.

[4]) cor uno pucetto. Vielleicht verschrieben, und „con uno panchetto" zu lesen? Unter Panchetto hätten wir dann das horizontale Brett im unteren (vielfach offenen) Teile der Credenz zu verstehen.

[5]) Wahrscheinlich zu den Bänken (Nr. 426) gehörig.

[6]) Ein anderes Werk der Robbia-Bottega ist unter Nr. 528 verzeichnet.

[7]) cf. Nr. 231 „1 quadro in tela con istorie di Moisè."

[8]) Der Zusammenhang zw. lettiera, lettuccio und den 2 bildgeschmückten „Pezi d' armadio" (Nr. 432, 435 und 437) ist zu beachten. Die Spalliera eines Bettes mit Darstellungen des Simson und der Judith unter Nr. 447. Vgl. auch Nr. 325.

[9]) cf. die Notiz zu Nr. 209.

[10]) Biso (Bisso): kostbare, feinste Leinwand.

Nella camera ce riescie in sulla Corte:

(444) 1 letiera d' abero colle casse di pino. — (445) 1 coltrice co sua primacci, 1 materasa bianca. — (446) 2 sacchonni. — (447) 1 letuccio di pino colla spaliera che recigne e letto cun una di Sansone e una di Giuditta.[1]) — (448) 1 materassa da letucio. — (449) 3 pezo di cassa con 4 serrami. — (450) 1 tavola d' albero co 2 trespoli. — (451) 1 quadro di nostra dona dorato.

Nella sua anticamera:

(452) 1 legametto da leto d' abero. — (453) 1 cotrice da serve col primaccio 1 materasa bianca e — (454) 1 saconne. — (455) 1 quado di tella d' uno Madalena e duo pancete.[2])

Nelle stanze di sopra:

(456) 1 legametto da letto d' abero.[3]) — (457) 1 cotrice co suo primaccio. — (458) 1 materassa bianca. — (459) 2 sacconi. — (460) 1 materassa di tella azura. — (461) 1 cotronaccio. — (462) 1 forziere da cariaggi ferato.[4]) — (463) 1 sacho grande da granno co pie di legno.

Nelle camera terena di la in su la loggia:

(464) 1 legametto d' abero da letto. — (465) 1 cotrice co suo primaccio. — (466) 1 materasa bianca. — (467) 2 sachonni. — (468) 1 panneto catelanesco cativo.[5])

In camera di rieto alla cucina:

(469) 1 legniametto del letto de panne. — (470) 1 materassa bianca. — (471) 2 sachonni. — (472) 1 madia. — (473) 1 casonaccio da farina.

In cucina:

(474) 3 padelle, 3 istidioni. — (475) 1 paio d' alari e una catena di fero. — (476) 1 teglia di rame e una di tera. — (477) 1 mezina di rame e 1 ociuolo e 2 catineti di rame. — (478) 2 caldaie di rame che ce n' è una murata. — (479) 2 canpane da stilare. — (480) Trepiedi palette e moli. — (481) 3 paia d' alari di fero che servono per le camere. — (482) 1 rastrello da stovigliglie(!).[6]) — (483) 1 desco con 4 piedi. — (*c. 10*) (484) 2 carateli d' aceto. — (485) istaio di fero. — (486) 2 vagli da granno.

---

[1]) Vgl. Nr. 437. Zwischen den Worten „una" und „di" ist „storia" zu ergänzen.

[2]) Vgl. die Notiz zu Nr. 415.

[3]) Wahrscheinlich „nelle stanze di sopra" und nicht „nella stanza di sopra" zu lesen. Die Zusammenfassung des Inventars mehrerer Räume ist im Allgemeinen nicht üblich, findet sich aber im vorliegenden Inventar öfters (auf S. 336 „Nella Sala alte co e dispensa" auf S. 335 „Nella sua anticamera e sofita" und auf S. 341 „Nella sua camere nove e vecchie").

[4]) s. Nr. 301. [5]) s. Nr. 419.

[6]) Rastrello da stoviglie: Wandbrett für irdenes Geschirr.

Nella corte e loggia:

(487) 2 paia di sechie da pozo. — (488) 1 testa una dona di marmo. — (489) 1 scudo delle palle.[1]) — (490) 6 pezi di panche armestati insieme.[2])

Nella volta:

(491) 2 botte da vermiglio di barili 9 l' una. — (492) 2 botte da vermiglio di barili 6 l' una. — (*c. 10 t*) (493) 2 botte da vermiglio di barili 4 l' una. — (494) 1 botte da vermiglio di barili 5 l' una. — (495) 3 boticini da trebianno di barili 1 $^1/_2$ l' una.[3]) — (496) 3 boticine da bianco di barili 5 l' una.

Nella vendemmia:

(497) 2 tini simili di barili 40 l' uno in circa. — (498) 1 tino da barili 30. — (499) 2 tinni da barili 20 l' uno. — (500) 2 tinelle per santo di barili 12 l' uno. — (501) 2 mezzo barili. — (502) 1 stretolio da olio e macine e sua maserize.[4]) — (503) 4 orci da olio e una vaso da bugato.

Masserize della casa di Valdarno.

Panni linni:

(504) 4 paia di lezola da padronni.[5]) — (505) 5 paia da famiglia. — (506) 38 tovagolini e 8 matili. — (507) 3 tovaglie grande. — (508) 8 canovacci e 5 iscugatoi. — (509) 8 sacha nove. — (510) 2 colte grande, una picola a botocini.

In camera terenna:

(511) 1 letieraa bianca con casse in torno. — (512) 1 coltrice col primaccio. — (513) 1 materasa azura co paglierici. — (514) 1 cotrone- — (515 1 letino con una cotrice e sua primacci. — (516) 1 materasa e coltrone. — (517) 1 materasa da letucio. — (518) 1 letucio. — (519) 1 nostra dona doratto. — (520) 1 casone nuovo d' abero grande. — (521) 2 case vecie apicate. — (522) 2 tavola con 2 celloni.[6])

In salla terrena:

(523) 1 cedeza bianca d' abero. — (524) 2 segole di legnni e saprimo. — (525) 2 tavole co sua trespoli. — (*c. 11*) (526) 2 celloni. — (527) 3 pezi di ispaliere di coio. — (528) 1 Nostra Donna Della Robbia.[7])

---

[1]) Das Medici-Wappen wird noch zweimal im vorliegenden Inventar erwähnt: cf. Mr. 226 und Nr. 250.

[2]) Amestati: so unverständlich. Vielleicht verschrieben für innestati?

[3]) Trebianno = Trebbiano: Süßer weißer Wein.

[4]) Stretolio = Strettoio: Presse, Kelter.

[5]) Lezola = Lenzuola.

[6]) cf. Nr. 381.

[7]) Unter Nr. 429 sind „2 Vassi della Robbia con frute" verzeichnet.

In su l' aquaio di salla:

(529) 1 baccino colla mesciroba. — (530) 1 rifrescatoio d' otone. — (531) 2 candelieri d' otone. — (532) 3 lucerne d' otone. — (533) 2 sechie d' otone una di rame. — (534) 1 mezina di rame. — (535) 1 catino da salata di rame.

In salla di sopra:

(536) 1 letto d' abero. — (537) 1 cotrice col suo primaccio. — (538) 1 materasa e uno coltrone. — (539) 1 canpanna da stilare.[1])

In cuccinna:

(540) 1 maddia. — (541) 2 casaccie. —, (542) 1 tavolla con una panchetta. — (543) 1 catena e uno paio d' allari di fero. — (544) pallete moli e treppie e molte altre istoviglie. — (545) 1 gratugia. — (546) 1 oriolo di rame. — (547) 1 iscaldaletto. — (548) 2 istadere e chidionni.[2]) — (549) 1 petine uno ischappecciatoio da linno.[3]) — (550) 1 cadaia da fatoio.[4]) — (551) 1 paletto di fero. — (552) 1 staio di fero.

In camera della cuccina:

(553) 1 letiero di castagnio cor una coltrice col suo primaccio. — (554) 1 coltrone. — (555) 1 pagliericcio 1 cassa innazi a letto. — (556) 1 casonnetto.

Nelle camere nove e vecchie:

(*Es folgen 2 weiße Seiten dann: c. 12 t*). (557) 3 legnami novi e — (558) 1 lletto. — (559) 2 paia di chasse nove. — (560) 2 letieraccie vechie. — (561) 2 coltrice veccie co primacci e sacconni cotroni azzuri. — (562) 2 tavolete nove co trespolli. — (563) 1 tavola lunga co trespoli e panche con casse.

Nella tinaia e volta:

(564) 6 tini grandi di più tenute. — (565) 1 tinella vechia. — (566) 1 tinelletto rifondato. — (567) 1 tino da fatoio con 12 orci da olio e sua alltre cosse.[5]) — (568) 1 bote nuova di barili 22. — (569) 10 bote da 8 a 12 barili l' una. — (570) 2 boticelle.

Nella tinaia e volto di Pian franzzese:

(671) 6 tine di barili 20 in 50 l' uno. — (672) 12 bote di barili 32 l' unna. — (673) 7 boticelle e 3 tinelle. — (674) boticini bigoncie e barili.

Nella cella de li Coloni:

(675) 1 tino di barili 50. — (676) 1 tinella vechia. — (677) 1 bote nova di barili 23.

---

[1]) Canpanna = Campana. [2]) schidionni = schidoni: Bratspieße.

[3]) ischappecciatoio = scapecchiatoio: Instrument zum Reinigen des Hanfes.

[4]) Cadaia da fatoio (Caldaia da fattoio) zum Auspressen der Oliven verwandt. [5]) Tino da fattoio: Ölkelter.

LITERATURBERICHTE.

GESCHICHTE DER ANTIKEN KULTUR.

Es ist im Grunde eine Unmöglichkeit, auf den wenigen zur Verfügung stehenden Seiten über die wichtigsten Arbeiten zur Geschichte der griechisch-römischen Kultur, soweit sie in den letzten Jahren erschienen sind, zu berichten; denn es ist durch die geschichtliche Entwicklung der wissenschaftlichen Behandlung der Antike bedingt[1]), daß fast alle Werke, welche sich überhaupt mit der Antike — sei es im großen, sei es im kleinen — befassen, eine kulturgeschichtliche Ausbeute bringen. Auf der anderen Seite sind an Werken, welche das kulturgeschichtliche Material zusammenfassen, und auf deren Besprechung sich der Bericht beschränken könnte, nur „Die antike Kultur"[2]) zu nennen, welche den Stoff aus zwei älteren Werken der Verfasser über die hellenische und hellenistisch-römische Kultur in einer sehr glücklichen Weise zusammenfügt und ergänzt, aber doch auf so knappem Raum, daß im wesentlichen nur eine Orientierung über den Stand der Wissenschaft möglich ist. Soll daher der Bericht nicht eine nackte und dabei noch unvollkommene Aufzählung von Büchertiteln bringen, so kann es nur seine Aufgabe sein, die Strömungen zu kennzeichnen, welche für die Gesamtlage der Wissenschaft bedeutungsvoll zu sein scheinen.

Diese notwendige Beschränkung läßt sich aber auch gewissermaßen dadurch rechtfertigen, daß soeben Walter Otto einen sehr gut orientierenden, auch die ausländische Literatur berücksichtigenden Bericht über die einschlägigen Neuerscheinungen unter dem Titel „Kulturgeschichte des Altertums" herausgebracht hat.[3]) Diese Übersicht ist vor allen Dingen deshalb wertvoll, weil ihr Verfasser — ungeachtet der Tatsache, daß er zu allen Problemen Stellung nimmt — sich doch im allgemeinen auf einer mittleren

---

[1]) Vgl. den Eröffnungsbericht Bd. IX, 1911, 219 ff. Auf diesen muß ich für alle grundsätzlichen Fragen verweisen. An Stelle des dort erstrebten Gesamtüberblicks ist der vorliegende Bericht durch die besondere Gestaltung der Literatur der letzten Jahre bedingt; daß diese infolge der Druck- und Verlagsschwierigkeiten kein reines Spiegelbild der wissenschaftlichen Tendenzen sein kann, ist bekannt.

[2]) Franz Poland, Ernst Reisinger, Richard Wagner: Die antike Kultur in ihren Hauptzügen dargestellt. Leipzig-Berlin 1922, B. G. Teubner. 2. Aufl. 1925.

[3]) Walter Otto, Kulturgeschichte des Altertums. München 1925, C. H. Beck. (X, 175 S.)

Linie bewegt und daher in der Lage ist, der Vielgestaltigkeit der kulturellen Zustände wie auch der Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Anregungen gerecht zu werden. In dem einleitenden ersten Abschnitt glaubt W. Otto als Gegenstand der Kulturgeschichte „die Summe aller geistigen und körperlichen Werke der an ihrer Schöpfung beteiligten Menschen, durch die diese über die Natur hinaus gelangt sind“, bezeichnen zu sollen. Von der Geschichte unterscheide sie sich insofern, als sie auf das „eine große Hauptstück jeder politischen Geschichte, die Klarlegung der aufeinander folgenden Ereignisse“ verzichten könne. Solche methodischen Erwägungen, wie sie in speziell kulturgeschichtlichen Werken notwendig sind, fehlen begreiflicherweise in derjenigen Literatur, welche nicht eine ausgesprochen kulturgeschichtliche Zielsetzung hat.

Wenn auch die hier zunächst in Betracht kommenden und nach ihrer grundsätzlichen Bedeutung im Rahmen des Eröffnungsberichtes besprochenen großen Unternehmungen zunächst unter der Zeit schwer gelitten haben, so sind sie doch allmählich wieder in Fluß gebracht worden. Iwan von Müllers für die Überschau wie für die gelehrte Arbeit gleich wichtiges Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft wird nicht allein seiner Vollendung in dem früher geplanten Ausmaß entgegengeführt, sondern erfährt unter der tatkräftigen Leitung Walter Ottos einen starken Ausbau[1]. Von der Einleitung in die Altertumswissenschaft, die Gercke und Norden begründet haben[2], liegen nunmehr der I. und II. Band in 3. Auflage, der III. Band in 2. Auflage vor: langjährige praktische Erfahrung hat gezeigt, daß dieses Werk in ganz besonderem Maße geeignet ist, nicht nur den Neuling in die Wissenschaft von der Antike einzuführen, sondern vor allem auch demjenigen ein Führer zu sein, welcher fachlich nur den einen oder anderen Teil der Antike beherrscht und doch die Notwendigkeit empfindet, von hier aus einen Einblick in die Nachbargebiete zu gewinnen. Angesichts der Tatsache, daß die verschiedensten Einzelwissenschaften (Philosophie und Mathematik, Geschichte und Philologie, Recht und Wirtschaft, Religion und Kunst) in der Antike wurzeln, wird immer die Notwendigkeit bestehen, den Fachmännern auf diesen Gebieten, welche sich mit dem Werden ihrer Wissenschaft beschäftigen, das Rüstzeug an die Hand zu geben, mit dem sie verstehen lernen, wie sich ihre besondere Wissenschaft im Rahmen der antiken Kultur entwickelt hat.

Während in den beiden genannten Werken nach ihrer allgemeinen Zielsetzung und entsprechend der besonderen Aufgabe der einzelnen Verfasser, welche jedesmal die gesamte Antike von

---

[1]) Über den jetzigen Plan und seine Ausgestaltung orientiert der Prospekt der C. H. Beckschen Verlagsbuchhandlung in München.

[2]) Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, I (3. Aufl.) 1925, II (3. Aufl.) 1922, III (2. Aufl.) 1914. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner.

dem Standpunkte ihrer speziellen Disziplin betrachten müssen, das Schwergewicht auf dem Materiell-Stofflichen ruht und die geistesgeschichtliche Verbindung zurücktritt, wird eine für die Kulturgeschichte unmittelbar verwertbare Darstellung der Antike in „Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer" gegeben.[1]) Das jetzt in 2. Auflage vorliegende Werk ist, abgesehen davon, daß die Römerzeit durch die Hand Kromayers eine völlige Neugestaltung erfahren hat, dadurch wesentlich bereichert worden, daß Heisenberg einen Überblick über Byzanz hinzufügte.

Trotz dieser Werke muß betont werden, daß wir eine einheitlich entworfene große Kulturgeschichte der griechisch-römischen Antike noch nicht haben und auch so bald wohl kaum erhalten werden. Der Hauptgrund dafür liegt wohl in der Tatsache, daß die zur Verfügung stehende Stoffmasse, die schon an sich nicht gering ist, nach den verschiedensten Methoden behandelt wird, und daß jede dieser heute immer mehr verfeinerten Methoden eine solche Spezialschulung voraussetzt, daß eine auf dieser Grundlage erarbeitete und dazu geistig durchdachte Überschau fast zu einer Unmöglichkeit geworden ist. Ob an dieser Tatsache dadurch etwas geändert wird, daß sich die klassische Altertumswissenschaft in dem „Gnomon"[2]) eine neue, durch einen Nachrichtenteil bereicherte, kritische Zeitschrift geschaffen hat, muß zunächst dahinstehen. Das Ziel wird allerdings um so eher erreicht werden, je größeres Schwergewicht die Mitarbeiter auf die „produktive Auswertung hervorragender Werke" legen und je mehr sie demgegenüber die negative Kritik zurücktreten lassen.

Eine antike Kulturgeschichte dürfte dabei nicht allein eine Forderung der Wissenschaft sein, sondern auch einem Gebot der Pietät entsprechen; hat sich doch in den letzten Jahren immer mehr herausgestellt, daß die Griechen selbst die Begründer der Kulturgeschichte in Gestalt von Ethnographien gewesen sind, und gerade für den Leserkreis dieser Zeitschrift möchte ein Hinweis auf diese Geschichte der Kulturgeschichte von Bedeutung sein. Mit welchem Interesse die Griechen die äußere Kultur und die innere Wesensart fremder Völker — denn die eigene Kultur tritt zunächst als etwas Selbstverständliches zurück — beobachteten, ersieht man aus den Erzählungen, wie sie die Begründer der Historiographie, ein Hekataeus und Herodot, ihren Werken einverleibten. Zu einer Wissenschaft erhoben, tritt uns dieses Interesse für fremde Länder und Völker entgegen in der im Schriftencorpus des Hippokrates über-

[1]) Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. 2. Aufl. von v. Wilamowitz-Moellendorff, J. Kromayer und A. Heisenberg (= Die Kultur der Gegenwart, Teil II, Abteilung IV 1). Leipzig-Berlin, B. G. Teubner.

[2]) Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. Erscheint seit 1925 monatlich. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

lieferten klimatologischen Untersuchung *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*. Was dieser Schrift ihre Bedeutung verleiht, ist die von Trüdinger[1]) herausgearbeitete Tatsache, daß die von ihr bevorzugte Völkerbetrachtung „sich nicht an der Beschreibung von Volks- und Landeseigentümlichkeiten genügen läßt, sondern danach trachtet, die körperliche und auch geistige Eigenart eines Volkes oder ganzer Völkerkomplexe, ja auch die Besonderheiten anderer Organismen aus den großen Gegebenheiten der Natur zu verstehen und zu entwickeln".

Gewiß hat sich diese griechische Kulturgeschichte nicht immer auf der Höhe solcher wissenschaftlicher Betrachtung bewegt, und doch hat Ed. Norden[2]) ihre Nachwirkungen bis zu Tacitus hin aufgezeigt. In Nordens Buch, für dessen Bedeutung die Tatsache, daß es trotz seines rein gelehrten Charakters in vier Jahren drei Auflagen erlebte, genügend spricht, bildet dieser Nachweis nur ein Glied in einer Kette, an deren einem Ende des Tacitus Germania hängt, die er als ein Produkt dieser ethnographisch-kulturgeschichtlichen Literatur auffaßt. Auf Grund reichsten Materials weist Norden nach, wie sich in dieser Literatur über die verschiedenartigsten Völker dieselben Äußerungen wiederholen — ein Beweis nicht allein dafür, daß das Interesse sich immer wieder denselben Fragen zuwandte, sondern auch, was wichtiger ist, daß diese Werke in gegenseitiger Abhängigkeit entstanden und nach einem in der Antike weit verbreiteten literarischen Brauch von einander Motive entlehnten. „Es gibt sogar eine völkerkundliche Dogmatik; gewisse Sätze, wie der von der Bildlosigkeit und Tempellosigkeit des Gottesdienstes primitiver Völker und von ihrer Unempfänglichkeit für das Edelmetall werden so allgemeingültig angesehen, daß sie auch dort vorgetragen werden, wo der Verfasser sich nicht allein mit den Tatsachen, sondern mit sich selbst in Widerspruch setzt." Daß dadurch der Quellenwert eines Werkes unter Umständen sinken kann, ist deutlich; nicht minder wird jedoch durch diese Darlegungen bewiesen, wie reich sich diese Literatur in der Antike entwickelt hat.

Auch die neuere Erforschung des Griechentums und seiner Kultur kann nicht auf den Versuch verzichten, ähnlich wie es in der Hippokratischen Schrift geschieht, die geographischen Voraussetzungen heranzuziehen, um aus ihnen die Höhenlage der griechischen Kultur und die besondere Ausgestaltung ihrer Art zu erklären. Ist doch schon in einem so grundlegenden Werk, wie des Jean Bodin 1566 erschienenen Methodus ad facilem historiarum

[1]) Karl Trüdinger, Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel 1918. (Kommissionsverlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin.)

[2]) Ed. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania. 3. Abdruck mit Ergänzungen. Leipzig-Berlin 1923, B. G. Teubner.

cognitionem, das die uralte Vorstellung von der Abfolge der vier Weltmonarchien mit Erfolg angriff und eine neue Einteilung der Weltgeschichte an ihre Stelle setzte, dieser anthropogeographische Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt: auf den religiös-philosophischen Geist der südlichen Völker folgte die Epoche des staatsmännischen Geistes der Völker der mittleren Zone, welche abgelöst ward durch das Aufkommen der technischen Fertigkeiten im Kreise der nordischen Völker. Angesichts der Wichtigkeit solcher Beziehungen ist es dankbar zu begrüßen, daß durch Philippsons bekanntes Werk[1]), welches nunmehr in 4. Auflage vorliegt, die geographischen Grundlagen für das Verständnis der Kultur des Mittelmeergebiets in eindringlicher Weise zur Darstellung gebracht sind. In besonders wirkungsvollem Maße hat auf solcher Basis Joël[2]) in den Prolegomena des I. Bandes der Geschichte der antiken Philosophie die Gestaltung der Landschaft als ein Mittel benutzt, mit dessen Hilfe die besondere Wesens- und Denkart der Griechen erklärt werden kann. Allerdings fehlt es auch nicht an Widersprüchen gegen eine solche immerhin etwas materialistische Ableitung von geistigen Funktionen aus der Umwelt. Joël selbst stellt darüber zutreffende Erwägungen an (S. 51 ff.), methodisch ebenso bedeutungsvoll aber ist es, daß Rodenwaldt[3]) die kretische Kunst, die sich doch in derselben Umwelt wie die griechische entwickelt hat, als eine rein und ursprünglich malerische Kunst angesprochen hat, deren Wesen der plastischen Kunst der Griechen scharf entgegengesetzt ist. Also kann das Landschaftsbild wohl eine vorhandene Anlage zur Entwicklung und Reife bringen, aber der Samen muß vorhanden sein. Soweit überhaupt eine Erklärung der Kultur möglich ist, muß indes zu Umwelt und Anlage als entscheidender Faktor die geschichtliche Entwicklung hinzugefügt werden, und gerade hier hat eine große Bereicherung unserer Erkenntnis stattgefunden.

Eine Isolierung der griechischen Kultur ist heute nicht mehr möglich; wenn Ed. Meyer mit seiner 1884 ff. erschienenen Geschichte des Altertums, welche Griechenland und Rom in die Gesamtentwicklung der Antike einzureihen versuchte, zunächst noch ziemlich allein stand, betrachtet 1924 Ulrich Wilcken[4]) in seinem als Ergänzungsband für den Schulunterricht gedachten, also für weiteste Kreise bestimmten Buche die griechische Geschichte von

[1]) Alfred Philippson, Das Mittelmeergebiet, seine geographische und kulturelle Eigenart. Berlin-Leipzig 1922, B. G. Teubner. 4. Aufl.

[2]) Karl Joël, Geschichte der antiken Philosophie, I. Band. Tübingen 1921, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[3]) Gerhard Rodenwaldt, Der Fries des Megarons von Mykenae. Halle 1921, Max Niemeyer.

[4]) Ulrich Wilcken, Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte. München und Berlin 1924, Oldenbourg. Für das römische Gebiet entspricht diesem Werke: Friedrich Cauer, Römische Geschichte, ebenda 1925.

der Perspektive der Weltgeschichte des Altertums und stellt sie daher in die Geschichte des alten Orients hinein. Es ist dies notwendig einmal um der Gegensätzlichkeit willen; denn nur durch den Vergleich mit den vorhandenen Kulturen kann der Eigenwert der griechischen erkannt werden, und dabei ist es besonders bedeutsam, daß er durch die Vertiefung der Kenntnis des Orients nicht geringer geworden ist, sondern sich nur klarer herausstellte. Die Begründung einer Bibliothek in Alexandrien durch König Ptolemaeus ist z. B. nicht mehr das älteste Beispiel einer solchen Schöpfung. Etwa dreieinhalb Jahrhunderte vorher hat Assurbanipal keine geringere Mühe, wie erhaltene Instruktionen an die Beamten erweisen, darauf verwandt, für seinen Palast eine Bibliothek zusammenzutragen, deren Bestand auf 20000 Texte geschätzt wird. Und gleichwie die alexandrinischen Homerhandschriften nach den Ursprungsbezeichnungen ihrer Originale benannt wurden, tragen Texte, welche in die Bibliothek des Assyrerkönigs kamen, anscheinend noch jetzt das ex libris der Vorbesitzer.[1]) Äußerlich sind also die Parallelen gegeben, und doch wird der Unterschied damit nur um so deutlicher: Assurbanipal brauchte die Texte in erster Linie für den praktischen Zweck, die Verehrung der Götter in möglichst vollendeter Weise auszugestalten, Ptolemaeus hingegen begründet eine Stätte reiner Wissenschaft. Darum ist die Bibliothek des Assurbanipal, welche temporären Aufgaben diente, zugleich mit deren Aufhören verschwunden, und sie blieb verschollen, bis die junge Wissenschaft des Spatens sie in ihren Beständen wieder an das Tageslicht gefördert hat; umgekehrt ist des Ptolemaeus Schöpfung in ihrer unmittelbaren Gestaltung für immer dahin, aber weil sie nicht den Aufgaben des Tages diente, hat sie geistig in kontinuierlicher Folge gewirkt von den Tagen ihrer Begründung bis zur heutigen Stunde.

Es ist dies nur ein Beispiel von vielen, die doch alle ein und dasselbe lehren: die griechische Entwicklung hat dazu geführt, daß die geistigen Dinge vom Standpunkt einer reinen, sich selbst genügenden Wissenschaft betrachtet wurden, die eben deshalb in Griechenland entstand, während der Orientale sich mit der praktischen Ausnutzung begnügte. Trotz der aus Völker- und Sprachenmischung sich ergebenden Notwendigkeit, Vokabularien herzustellen, ist nicht in Babylon, sondern bei den Griechen die wissenschaftliche Grammatik entstanden; trotz aller von den Babyloniern bereitgestellten historischen Materialien hat es bei ihnen keinen Historiker gegeben, sondern die Griechen, die demgegenüber nur dürftige Quellen zur Verfügung hatten, haben die Geschichtswissenschaft begründet; daß die Weltkarte des Hekataeus auf ein babylonisches Vorbild zurück-

[1]) Bruno Meißner, Babylonien und Assyrien. Heidelberg, Carl Winter. I, 1920; II, 1925.

geht, hat unlängst Bruno Meißner (Klio XIX, 1925, S. 97 ff.) wahrscheinlich gemacht, aber Geographie als Wissenschaft ist trotzdem ein griechisches Gebilde.

Nach alledem kann es sich bei der Frage nach dem altorientalischen Einfluß auf Griechenland doch wesentlich um das Rohmaterial handeln, welches den Griechen zugeführt und von ihnen verarbeitet wurde. Als dessen Vermittler müssen, der antiken Tradition entsprechend, im wesentlichen die Phönizier angesprochen werden[1]), so wenig man ihnen heute noch eine eigentliche Originalität zuweisen darf; denn selbst auf dem Gebiete der Schrift, den „phönizischen Buchstaben" der Griechen, ist diese Originalität durch den Fund der Sinaiinschrift[2]), die allerdings noch viele ungelöste Rätsel birgt, erschüttert worden.

Ob neben den Phöniziern die Hethiter eine Rolle spielten und unmittelbar mit den Griechen Fühlung genommen haben, ist mir trotz der Aufsehen erregenden Vermutungen Emil Forrers[3]), welche die Zustimmung der hervorragendsten Sprachforscher und Historiker gefunden haben, immer noch zweifelhaft. Einige Namensberührungen — am sinnfälligsten Akhijava (heth.), das als Achäerland gedeutet wird — bilden den Unterbau, auf dem in einer Revolutionierung unserer bisherigen Anschauung eine Beeinflussung der griechischen Heroenzeit durch die Hethiter des 14. und 13. Jahrhunderts angenommen wird. Im übrigen sind hier die Forschungen durch den Nachweis indogermanischer Bestandteile in der Sprache der Hethiter[4]) so in Fluß geraten, daß noch weiterhin hochwichtige Ergebnisse mit Bestimmtheit zu erwarten sind. Allerdings dürfte auch durch diese kaum unsere Grundvorstellung erschüttert werden, welche aus vielen Einzelbeobachtungen den Schluß zieht, daß die Griechen in der Früh- und Glanzzeit ihrer Geschichte all dem überkommenen Gut ihr Wesen derart aufgeprägt haben, daß wir es als griechisches schlechthin ansprechen dürfen.

Die schweren methodischen Bedenken, welche man gegen jeden Versuch, dieses Wesen des Griechentums zu erfassen, erheben muß, werden durch den Willen, zu dieser Erkenntnis vorzudringen, immer wieder zurückgedrängt; dabei treten die negativen und positiven Faktoren in der Gegenwart besonders scharf vor Augen. Als ein Ausdruck der Tatsache, daß das Griechentum eine lebendige Größe für uns ist, auf die man sich eben deshalb berufen darf, tritt

---

[1]) Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst. Leipzig-Berlin 1912, B. G. Teubner.

[2]) Sethe, Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wissensch., 1917, S. 437 ff.

[3]) Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft 1924.

[4]) Fr. Hrozný, Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogerman. Sprachstamm. 1916/17; A. Debrunner, Die Sprache der Hethiter. Bern 1921.

uns der Wunsch entgegen, die eigene Lebensanschauung in die griechische Kultur zu projizieren und dann wieder aus ihr herauszulesen. Es handelt sich um Erscheinungen, denjenigen vergleichbar, welche dem Leser dieser Zeitschrift aus dem kritisch gehaltenen Aufsatz von Walter Stach „Der mittelalterliche Mensch" (XVI, 1925, S. 1 ff.) bekannt sind. Wie im Mittelalter eine „katholisierende" Richtung ihren Nährstoff sucht, so in einem typisierten Hellenentum der Anhänger der modernen Lebensphilosophie. Trotz der damit notwendig verbundenen Verzerrung der historischen Betrachtung, wie sie vor allem dann eintritt, wenn eine einseitig ästhetische oder — wie es auch geschehen ist — erotische Ausdeutung der Mannigfaltigkeit geschichtlichen Lebens stattfindet, möchte ich doch auch den positiven Gewinn einer solchen intuitiven Einstellung, wenn sie mit strenger wissenschaftlicher Zucht gepaart ist, nicht leugnen. Welche wissenschaftlichen Zielsetzungen im Hinblick auf das uns beschäftigende Problem miteinander ringen, ersieht man wohl am besten aus der Behandlung der griechischen Philosophie.

Hier ist Joël in seiner oben erwähnten Geschichte der Philosophie von der Vorstellung ausgegangen, daß ein Verständnis der griechischen Philosophie nur möglich ist, wenn man ihre Verwurzelung im Leben des griechischen Volkes und seiner Gesamtkultur im Auge behält. Seine Geschichte der Philosophie ist darum kulturgeschichtlich getragen, die Philosophen werden in ein Zeitgemälde hineingestellt. Von ähnlichem Standpunkte aus hat v. Wilamowitz, unbekümmert um die Erregungen der Gegenwart, seine klassische Biographie Platons verfaßt[1]), die zugleich eine Schilderung der damaligen griechischen Kultur bringt, von der sich Platons individuelle Entwicklung abheben soll. In bewußtem und ausgesprochenem Gegensatz zu jeder so gerichteten Erfassung eines Menschen hat Ernst Howald den rein individuellen Erlebnisgehalt in der Person Platons gesucht und darum unter Opferung der rationalen Elemente, die als ein durch Sokrates übermächtigen Einfluß bedingter fremder Zug aus dem Leben Platons beseitigt werden, die irrationalen Wesenszüge als die echten und wirklichen in den Mittelpunkt gerückt.[2]) Grundsätzlich verwandt ist der Versuch Reinhardts, die „innere Form" des Poseidonios aus seinen Werken zu erschließen.[3]) Das Wort der Philosophen bleibt uns leer, wenn wir nur seinen Inhalt, seine Oberfläche sehen; redend wird es erst „aus einer tieferen Mitte, von wo aus die Inhalte zur Projektion

[1]) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Platon. 2 Bde. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. I. Aufl. 1918, II. Aufl. 1920.

[2]) Ernst Howald, Die Platonische Akademie und die moderne universitas literarum. Zürich 1921, Seldwyla. Ders., Platons Leben. Ebda. 1923. Bedenken äußert Otto Immisch, Academica, Freiburg 1924.

[3]) Karl Reinhardt, Poseidonios. München 1921, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

und Zeichensprache werden." „Dort Aristoteles, hier Poseidonios, jeder wächst aus seiner eigenen Form. In jedem Einzelnen bei beiden spiegelt sich das Ganze. Will man das verstehen, so darf man nicht nur Resultat mit Resultat, die Farbenlehre mit der Farbenlehre, sondern muß auch Farbenlehre mit Geographie, Ethik und allem Übrigen vergleichen. Denn in allem wirkt derselbe Formtrieb, und die Zeichnung des Systems wird Diagramm für die Entwicklung seiner Urkraft." Das Bedenkliche an dem interessanten Versuch Reinhardts ist wohl darin zu erblicken, daß ohne Rücksicht auf die Tatsache, daß der große Denker ein Alter von 84 Jahren erreicht und in dieser Zeit jedenfalls eine innere Entwicklung durchgemacht hat, der gesamte Schriftenbestand als die von der Umwelt unabhängige Ausprägung eines einheitlichen Geisteszustandes gefaßt wird. Wie gefährlich eine solche Prämisse ist, hat in der Zwischenzeit Jägers Buch über Aristoteles gezeigt[1]), wo die starken Verschiebungen in der allgemeinen Haltung des Aristoteles so klar herausgearbeitet sind, daß von einer einheitlichen inneren Form nichts mehr übrig bleibt.

Ist schon die Betrachtungsart aus dem Erlebnisgehalt oder der inneren Form des Philosophen kulturgeschichtlich kaum verwertbar, so gilt dies erst recht von der rein problemgeschichtlichen Auffassung, welche das Werden der Probleme und die Versuche zu ihrer Lösung verfolgt, unbekümmert darum, welches Volk und welche Denker diese Entwicklung herbeigeführt haben. Gleichviel wie sich der Philosoph vom Standpunkt seiner Wissenschaft zu einer solchen Betrachtungsart, wie sie etwa Hönigswald vertritt[2]), stellen mag, in einem Berichte über Kulturgeschichte kann man ihr jedenfalls nur beschränkten Raum gewähren, weil sie grundsätzlich von der Beziehung auf die Gesamtkultur absieht. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nicht der Stoff es ist, der über die Frage der kulturgeschichtlichen Orientierung entscheidet, sondern die Betrachtungsart, und so gewinnt von parallelen Werken das eine für unsere, das andere für andere Zielsetzungen Bedeutung, ohne daß damit über den absoluten Wert eines Werkes eine Entscheidung gefällt wäre.

Freilich bedarf diese Darlegung nach einer Seite einer Einschränkung; denn auch das Verhältnis der Menschen zu der Gesamtkultur ist kein konstantes, und gerade die griechische Geschichte zeigt hier die möglichen Typen in extremer Gegenüberstellung. Während in der Zeit des werdenden und durchgebildeten Gemeindestaats der Mensch schlechthin durch die ihn auf schmalem Raum umgebende Kultur bestimmt wird, so daß die Leistungen auf den verschiedenen Kulturgebieten sich in engster Fühlungnahme ent-

[1]) Werner Jäger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923, Weidmannsche Buchhandlung.

[2]) Richard Hönigswald, Die Philosophie des Altertums. Leipzig-Berlin 1924, B. G. Teubner. 2. Aufl.

wickeln, bringt der Hellenismus mit seiner Zurückdrängung des Stadtstaates zugleich eine Zersplitterung der Kultur, die letztlich dazu führt, daß auf den verschiedenen Gebieten Höchstleistungen erzielt werden[1]), jedoch die Berührung mit anderen Kulturgebieten dabei verloren geht. Infolgedessen ist es prinzipiell ein größerer Fehler, den Klassiker, der der unmittelbare Ausdruck der ihn umgebenden Gesamtkultur ist, aus seiner inneren Form oder problemgeschichtlich zu erklären, als etwa den Hellenisten, der sich von dem die Wurzeln tragenden Boden losgelöst und damit zugleich ermöglicht hat, daß das Griechentum seine einzelnen kulturellen Errungenschaften über die Welt verbreitete und diese dadurch in entscheidender Weise ihrem Einfluß unterwarf.[2])

Die eben erwähnte Tatsache hat für das Problem, eine Darstellung der römischen Kultur zu geben, eine schier unüberwindliche Schranke errichtet; denn wenn auch die Ausbreitung des Hellenismus gleichmäßig nach dem Orient und dem Okzident erfolgte, so besitzen wir doch eine solche Fülle vorhellenistischer Dokumente aus dem Osten, daß wir dessen Kultur vor dem Einschlag des Hellenismus mit Sicherheit zu erkennen vermögen. Hingegen ist uns die römische Kultur im Grunde nur aus einer Zeit bekannt, welche später fällt als das Eindringen des Hellenismus, und so muß derjenige, welcher das Römertum in seiner Reinheit erfassen will, aus einem späteren Mischgebilde durch Abzug der durch die geschichtliche Entwicklung hereingetragenen fremden Elemente die ursprünglichen Bestandteile zu gewinnen und auszudeuten versuchen.

Nur auf wenigen Gebieten ist es möglich, durch die Masse unrömischer Einflüsse hindurch, das Wesen des reinen Römertums zur Darstellung zu bringen. So hat R. Heinze[3]) eine äußerst wertvolle Studie veröffentlicht, in welcher die Stellung des Römers zu der res publica aus der Gesamtstruktur der römischen Geisteshaltung abgeleitet und damit zugleich die unglückliche Gegenüberstellung von Geistes- und politischer Geschichte überwunden wird. Heinze hat als Quellen für seine Darstellung das lateinische Lexikon und die römischen Institutionen herangezogen; denn in beiden leben Begriffe und Zustände aus alter Zeit bis in die späteren Jahrhunderte. Aber auch aus der besonderen Gestaltung, welche die römische

[1]) Für die Technik sei verwiesen auf Albert Neuburger, Die Technik des Altertums, Leipzig 1919, Voigtländers Verlag, sowie auf Hermann Diels, Antike Technik. Leipzig-Berlin 1924, B. G. Teubner. 3. Aufl.

[2]) Einen Versuch, dieses Werden und die Bedeutung des Hellenismus darzustellen, machte ich in meiner Rektoratsrede: Hellenismus. Gießen 1925, Alf. Töpelmann. Zu gleicher Zeit entwarfen ein Bild von der Expansion des Hellenismus Ed. Meyer, Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, 1925, und van Groningen, Hellenisme op vreemden Bodem. Groningen 1925, Noordhoff.

[3]) Richard Heinze, Von den Ursachen der Größe Roms. 2. Abdr. Leipzig-Berlin 1925, B. G. Teubner.

Literatur unter griechischem Einfluß gewonnen hat, vermag der vorsichtige Beobachter das römische Wesen zu erschließen; so beginnt denn gegenüber einer übertriebenen und einseitig hellenistisch zugespitzten Betrachtung des römischen Geisteslebens sich das Verständnis für seine besondere Ausprägung zu vertiefen. Bahnbrechend hat hier Leo durch seine römische Literaturgeschichte, die leider ein Torso bleiben sollte, gewirkt.[1])

Wie sehr sich die Römer selbst auf dem Gebiete der Politik ihrer Originalität bewußt waren, zeigt vielleicht nichts so deutlich an als die Tatsache, daß Cicero in seiner berühmten Schrift De re publica, wo er sich so oft eindeutig auf seine griechischen Vorbilder beruft, doch in bezug auf die Auffassung der römischen Staatsentwicklung „einen neuen Weg, wie er sich nirgends in den Büchern der Griechen vorgezeichnet findet" (II, 21), einschlagen will. Diese römische Methode beruht aber darauf, daß sie nicht, wie die griechische, konstruktiv ist, sondern daß sie getragen wird durch ein ungeheueres Gefühl für die historische Kontinuität, das den Staat nicht als das Ergebnis eines einmaligen Willensaktes, sondern einer sich über Generationen erstreckenden Erfahrung und Weiterbildung auffaßt. Es ist gewiß kein Zufall, daß, gleichwie wir hier in der von griechischen Quellen getragenen ciceronianischen Schrift doch das römische auf die Geschichte eingestellte Wesen durchschimmern sehen, so Rodenwaldt in einem feinsinnigen Vortrag[2]) aus der Betrachtung der römischen Kunst das Ergebnis gewinnt, daß der Römer im Gegensatz zu dem Griechen, der zur Formung der Ideen strebt, die Bedeutung des Geschichtlichen in seiner einmaligen Wirklichkeit empfindet. „Dieser Tatsache gegenüber ist es ganz unwesentlich, ob die Einzelformen griechisch sind oder griechische Meister die Werke ausgeführt haben"

Während Sprache, Institutionen und die analytische Betrachtung der durch das Griechentum beeinflußten Werke uns Materialien zur Verfügung stellen, welche die Grundlage einer kulturgeschichtlichen Betrachtung des eigentlich römischen Wesens bilden müssen, liegt das Problem für die Erfassung der späteren römischen Kultur auf ganz anderem Boden. An unmittelbar gegebenem Stoff mangelt es hier wahrlich nicht, aber rein objektiv wandelt sich der Gegenstand der Betrachtung durch die äußere Entwicklung, welche der römische Staat gewonnen hat. Behandelt doch die römische Geschichte in gleicher Weise und in kontinuierlicher Folge zuerst den Stadtstaat Rom, dann den Nationalstaat Italien und schließlich das Weltreich, welches von der Sahara bis England, von Mesopotamien bis Spanien reicht. Schon für den politischen Historiker liegen hier große

[1]) Fr. Leo, Geschichte der römischen Literatur, I. Berlin 1913, Weidmannsche Buchhandlung.

[2]) Vgl. die knappe Inhaltsübersicht im „Archaeologischen Anzeiger" 1923/24, S. 365 ff.

Druck von Walter de Gruyter & Co. Berlin.

Schwierigkeiten vor; in verstärktem Maß muß sie die Kulturgeschichte empfinden, die in erster Linie das Zuständliche interessiert, welches den politischen Bewegungen, wenn überhaupt, so doch nur langsam nachfolgt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Rom als Kulturmacht[1]) sich nicht gleichmäßig ausgewirkt hat: Italien ist wirklich romanisiert worden, von den Provinzen gilt dies jedoch nur in bedingter Weise und in verschiedenem Ausmaß. Daher kommt es, daß eine Darstellung der Kultur römischer Provinzialgebiete in Wahrheit kaum etwas anderes ist als eine Darstellung der dort vielfach nur äußerlich aufgelagerten römischen Kultur, während die Frage nach der dort bodenständigen und eingesessenen Lebensführung außerhalb des Blickfeldes des römischen Historikers liegt. Mit einer solchen Lage der Forschung kann sich vielleicht derjenige abfinden, welcher die Kultur nur von ihrer äußeren Seite betrachtet, kaum tragbar aber ist diese Quellenlage für denjenigen, der in jeder Kulturbetätigung nur den Ausdruck eines geistigen Zustandes erblicken möchte, welchen selbst zu erforschen die höchste Aufgabe kulturgeschichtlicher Betrachtung im Sinne Jacob Burckhardts ist.

Die Kultur der Kaiserzeit, welche die durch den Hellenismus geschaffenen Voraussetzungen zur letzten Konsequenz übersteigert und welche sich nicht auf ein organisch gewachsenes, sondern ein äußerlich zusammengeschweißtes Gebilde erstreckt, verschiebt sich — und hier dürfen wir uns in Spenglerschen Gedankengängen bewegen — zu einer äußerlichen Zivilisation. Diese Tatsache tritt uns deutlich entgegen, wenn wir Ludwig Friedländers Sittengeschichte Roms[2]), die jetzt in 10. Auflage vorliegt, ins Auge fassen. Als das Werk vor sechs Jahrzehnten in seinen ersten Teilen niedergeschrieben wurde, bedeutete der Plan dazu einen großen Wurf; etwas Gleichartiges hatte es bis dahin auf dem Gebiete der Antike nicht gegeben; was an Vorarbeiten vorhanden war, lag in Gestalt nüchtern registrierender Sammlungen der sogenannten Altertümer vor. Mit Recht bemerkt daher der neue Herausgeber des Werkes, daß es wohl nicht zufällig sei, wenn sich Fäden von Friedländers Sittengeschichte zu Gustav Freytags Bildern aus der deutschen Vergangenheit ziehen lassen. Das bedeutet ein Lob, könnte allerdings insofern auch einen Tadel einschließen, als mehr die äußeren Tatsachen gebucht sind, ohne daß die tieferen Grundkräfte herausgearbeitet werden. Dennoch wäre eine solche Beurteilung ungerecht; denn eine wirklich kulturgeschichtliche Darstellung einer Zeit, die der Kultur entbehrt, ist eine Unmöglichkeit, und deshalb scheint in der Tat, daß die Aufgabenstellung, wie sie Friedländer sich gegeben hat, und wie sie seine Nachfolger übernommen haben, für

[1]) Vgl. M. Gelzer, Histor. Zeitschr., 3. Folge, 30. Bd., S. 189 ff.

[2]) Ludwig Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine. 10. Auflage, besorgt von Georg Wissowa. 4 Bde. 1921—23. Leipzig, S. Hirzel.

diese Periode erst dann überboten werden kann, wenn es gelingen sollte, im römischen Weltreich Kräfte aufzuzeigen, welche zu der Gestaltung positiver Kulturwerte geführt hätten.

Friedländers Sittengeschichte umspannt noch die Periode des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, mit dem früher vielfach das Interesse für die Antike abbrach; in der Tat ist auch nicht zu leugnen, daß um 200 n. Chr. sich ein Neues zu entwickeln beginnt, als bezeichnenderweise an die Spitze des Römerreichs Kaiser traten, welche nicht allein keine Römer mehr waren, sondern auch mehr noch sich z. T. als Feinde römischer Tradition fühlten. Diese Loslösung des römischen Weltreichs von der römisch-italienischen Basis führte schließlich dazu, daß ein rational erdachtes und technisch vollendetes Regierungs- und Verwaltungssystem an Stelle des historisch Gewordenen trat und das Gebiet des Mittelmeeres umspannte. Diese Vorgänge des öffentlichen Lebens sind aber, wie meist, so auch hier nur der bezeichnendste Ausdruck für einen Kulturwandel, den wir auf allen anderen Gebieten ähnlich beobachten können: Rom ist nicht mehr fähig, das innere Wesen des Weltreichs zu bestimmen, andererseits ist doch unter dem Drucke Roms das selbständige Leben erlahmt; so blieb nichts übrig als ein Mechanismus.

Diese Umwandlung scheint es mir denn auch zu sein, welche den eigentlichen Hintergrund des jetzt viel erörterten Problems des Untergangs der antiken Kultur darstellt.[1]) Wenn die Auffassungen über die Ursachen dieser Erscheinung so weit auseinandergehen, so scheint mir der Hauptgrund dafür in der Tatsache zu liegen, daß über die Erscheinung selbst keine Klarheit gewonnen ist. Erst wenn man sich scharf darüber verständigt hat, was denn „untergegangen“ ist, wird man sich über Zeit und Ursache klar werden können. Sobald man aber hier die einzelnen Fragen durchdenkt, kommt man zu dem Ergebnis, daß überhaupt nicht ein Untergang mit plötzlicher Katastrophe eingetreten ist, sondern daß ein Wandel stattgefunden hat, durch den die äußere Struktur der Welt und die innere Wesensart der Menschen sich umgestaltete. Diesen Gedanken positiv zu entwickeln, ist hier um so weniger der Ort, als man sicherlich mit einem starken Aufschwung der Forschungsarbeit auf diesem so wichtigen Gebiete rechnen kann, auf dem sich die unteilbaren Arbeitsfelder der alten und frühmittelalterlichen[2]) Geschichte auf das engste berühren. Hat doch in Wahrheit der so-

[1]) Otto Seeck gibt unter dem Titel „Geschichte des Untergangs der antiken Welt“, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung (6 Bde. und Anhänge, neueste Aufl. 1913—22) in stark pragmatisierender Betrachtung eine historische Darstellung des IV. und V. Jahrhunderts. Guglielmo Ferrero, Der Untergang der Zivilisation des Altertums, deutsch von Ernst Kapff, Stuttgart 1922, Verlag von Julius Hoffmann, rückt das III. Jahrhundert in den Vordergrund. Feinsinnig Kornemanns Vortrag „Das Problem des Untergangs der antiken Welt“, Vergangenheit und Gegenwart XII, 1922.

[2]) A. Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der euro-

genannte Untergang der römischen Welt die Grundlagen zum modernen Europa abgegeben, so daß es die wichtigste Aufgabe der Forschung sein muß, die Kontinuität auch im Wandel dieser Dinge zu erkennen.

Gießen. Richard Laqueur.

CHRISTENTUM UND KULTUR BIS ZUR RENAISSANCE.

Wer einen Überblick über die literarischen Erscheinungen geben will, die auf das Problem Christentum und Kultur von den Anfängen der Kirche bis zur Renaissance eingehen, muß berücksichtigen, daß Kirche und Kultur in Wechselbeziehungen zueinander gestanden haben. Die Kirche war nicht nur der gebende, sondern auch der empfangende Teil. Je weiter wir in ihre Frühzeit zurückgehen, desto mehr wird sich der Einfluß geltend gemacht haben, den die Umwelt auf das werdende Christentum ausgeübt hat. Welche religiösen Kräfte noch damals im römischen Kaiserreich vorhanden waren, das zeigen die Forschungen von J. Geffcken. Treffend sagt er selbst im Eingang seines Werkes „Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums" (1920), daß niemand, der auch nur eine geringe Kenntnis von der antiken Religionsgeschichte besitzt, glauben kann, daß mit der Entstehung und Ausbreitung des Christentums die Zersetzung des Heidentums unmittelbar verbunden gewesen ist. Während G. in diesem Werk nur das 3.—9. Jahrhundert behandelt, stellt er in einer besonderen Studie die religiösen Strömungen im 1. Jahrhundert dar.[1]) Daß er sich hier mit der Kritik an den sittlichen Verhältnissen in dieser Zeit auseinandersetzt, ist besonders wertvoll. Wenn Geffckens Auffassung richtig ist — darüber kann nach meiner Meinung kein Zweifel bestehen, — so ergeben sich für die Entstehungsgeschichte des Christentums zwei wichtige Gesichtspunkte. Man kann sich gegen die Auffassung, die das Einwirken heidnischer Vorstellungen auf das Urchristentum annimmt, ja seine Umgestaltung durch diese zugibt, nicht mehr ablehnend verhalten. Es gilt nur, nicht eilfertig „Ergebnisse" zu konstruieren. Wie weit man vielleicht zu gehen hat, das zeigen die religionsgeschichtlichen Untersuchungen, die R. Reitzenstein dem iranischen Erlösungs-

päischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Großen. Wien, L. W. Seidel & Sohn, I² 1923; II² 1924 ist vorbildlich auch wegen der sehr glücklichen Verbindung der lokalgeschichtlichen Forschung mit weitem geschichtlichem Blickfeld.

[1]) Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr. Gütersloh 1922, Bertelsmann = Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, H. 7.

mysterium gewidmet hat.[1]) Schon in der 2. Auflage seines Vortrages „Die hellenistischen Mysterienreligionen" war der Iran in den Brennpunkt des Interesses Reitzensteins getreten.[2]) Nunmehr glaubt er in der iranischen Religion die Quelle für den hellenistischen Erlösungsglauben gefunden zu haben. Wer die Einleitung zu beiden Werken liest, erkennt, wie die Forschungsarbeit vieler Gelehrten sich gegenseitig ergänzt und getragen hat. Ich kann auf die Einzelheiten nicht eingehen und nur auf die kritische Auseinandersetzung H. Greßmanns mit R. hinweisen (Zeitschr. f. Kirchengesch. N. F. Bd. III/IV.). H. Leisegang hat ein anderes wichtiges Stück christlicher Religionsanschauung untersucht, den Geistbegriff.[3]) Er will den Nachweis führen, daß die Stellen der synoptischen Evangelien, in denen vom Hl. Geist als im Leben Jesu wirkendem Faktor die Rede ist, spätere Zusätze sind, die aus der hellenistischen Mystik stammen. Er behandelt die Stücke: Empfangen vom Hl. Geist, Feuertaufe, Jordantaufe, Sünde wider den Hl. Geist, Verleihung des Hl. Geistes an die Jünger. Seine Folgerungen sind fast allgemein abgelehnt worden, wenn auch seine Forschungen über den Geistbegriff der hellenistischen Mystik wertvoll sind. Zur Erklärung der in Betracht kommenden Stellen müssen jüdische Gedanken herangezogen werden. Wie in der religionsgeschichtlichen Forschung noch alles im Werden ist, zeigt auch das Werk von D. Nielsen „Der dreieinige Gott"[4]) ein Versuch, das Trinitätsdogma religionsgeschichtlich zu erklären. Die semitische Götterdreiheit: Vater, Sohn, Mutter, deren Verbreitung N. eingehend verfolgt, soll die Grundlage geliefert haben. Aus Geffckens Anschauung ergibt sich ferner, wie er selbst betont, daß der Sieg des neuen Glaubens eine weit höhere Leistung war, als vergangene Zeiten mit ihrer Geringschätzung des Heidentums annahmen. Für die Forschung wird dadurch das Problem viel schwieriger, warum das Christentum gesiegt hat. Man wird immer wieder, wie auch im einzelnen die Antwort gegeben wird, auf Jesus und seine Predigt hinweisen müssen. Wenn man die Eigenart der Predigt Jesu herausstellt, dann wird, wie K. Holl „Urchristentum und Religionsgeschichte" (1925) richtig sagt, die Frage, ob Jesus wirklich gelebt hat, zur blanken Lächerlichkeit. Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum war also ein wirklicher Kampf. Man muß von dieser Seite auch

[1]) Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn 1921, Markus & Weber.

[2]) Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 2. umgearbeitete Auflage. Leipzig 1920, B. G. Teubner.

[3]) Pneuma hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig 1922, Hinrichs = Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig Nr. 4.

[4]) Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. 1. Bd. Kopenhagen 1922, Nordisk Forlag.

gegen die Darstellung ankämpfen, die O. Seeck von der Entwicklung des Christentums gibt.[1]) Denn auch er ist überzeugt, daß um die Wende unserer Zeitrechnung infolge der Ausrottung der Besten durch den Parteihader und die Kriege Roms die Führer des Reiches so gesunken waren, daß nunmehr die Ungebildeten ihren Aberglauben den Hohen aufzwingen konnten. Wenn aber die unteren Stände sich der christlichen Religion zuwendeten, so lagen wirtschaftliche Gründe vor. Denn sie konnten die Ausgaben für den Kultus nicht mehr bestreiten. Wenn S. die sittliche Bedeutung des alten Christentums nicht gelten lassen will — er erinnert z. B. an die Konstantinlegende, in der es heißt: das Christentum vergibt alle Sünden —, so zeigt er nur, wie befangen durch eine vorgefaßte Meinung: die Sittlichkeit steigt, wenn die Religion sinkt — er die Quellen gelesen hat.

Ein anderes Problem, das gleichfalls die Entstehungsgeschichte des Christentums uns aufgibt, betrifft das Verhältnis zwischen Urchristentum und Katholizismus. Man hätte erwarten dürfen, daß die deutsche kath. Wissenschaft größere wissenschaftliche Beiträge zu dieser Frage liefern würde, seitdem das Werk „L' Eglise naissante et le catholicisme" von P. Batiffol durch seine deutsche Übersetzung (1910) in Deutschland nicht nur Beachtung, sondern auch Würdigung erfahren hat. In einem großen Werk hat zwar Th. Schermann die allgemeine Kirchenordnung (die sog. apostolische und die sog. ägyptische) untersucht (1914/16). Der Verfasser des Barnabasbriefes wird als Kompilator angesehen, so daß ihre Abfassung in die ersten Jahre des nachapostolischen Zeitalters fällt. Auch den Inhalt des kirchlichen Dogmas, dessen Abriß Origenes im Eingang von *περὶ ἀρχῶν* gibt, verfolgt Sch. bis auf Clemens Romanus herab. Darin, daß das Kerygma Petri als Ergänzung und Nachahmung des kirchlichen Kerygma anzusehen ist, liegt auch ein Beweis für das Alter des letzteren. Diesem Werke sind nur zwei populäre in den letzten Jahren gefolgt. G. Bichlmair hat in Vorträgen an der Wiener kath. Volkshochschule die Frage Urchristentum und kath. Kirche behandelt und diese veröffentlicht.[2]) Das Werk ist, wie B. selbst sagt, aus Seelsorgearbeit entstanden. Es will nicht der Wissenschaft neue Erkenntnisse erschließen, sondern Apologetik des kath. Standpunktes geben. Indem B. den Ruf: Rückkehr zum Urchristentum aufnimmt, will er nachweisen, daß Dogma, Kirchenbegriff, Frömmigkeit und Ritus des Urchristentums mit den entsprechenden Äußerungen der kath. Kirche übereinstimmen. So ergibt sich z. B. aus Mt 28, 19f; Mc 16, 15f; Act 1, 8, daß die Predigt des Evangeliums inhaltlich gebunden war. Folglich: des Christen Glauben stellt sich von Anfang an als ein strenger Dogmenglaube dar. Dagegen be-

[1]) Entwicklungsgeschichte des Christentums. Sonderabdruck aus der Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Stuttgart 1921, Metzler.
[2]) Urchristentum und katholische Kirche. Innsbruck 1925, Tyrolia.

handelt H. Dieckmann nur das Verfassungsproblem.[1]) Der demokratischen vom Protestantismus vertretenen und der charismatischen von Sohm angenommenen Erklärung der urchristlichen Verfassungsverhältnisse wird die hierarchische des Katholizismus entgegengestellt, die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt auch im urchristlichen Priestertum findet. Vor allem tritt D. für den Primat Petri ein. So findet die Erzählung des berühmten Vorganges in Antiochien darin ihre Erklärung, daß Paulus auf seine Übereinstimmung mit Petrus hinweisen will. Die Stelle zeigt das überragende Ansehen des Petrus. Auch in 1. Kor 9,5 (die eigenartige Übersetzung stammt von Rösch), wo Paulus sich dem Petrus gleichstellt, sieht D. einen Beweis für die überragende Stellung des Petrus. An sich hat manches Forschungsergebnis der letzten Zeit katholische Traditionen bestätigt. In der Chronik von Arbela[2]) ist, wie die quellenkritischen Untersuchungen zeigen, eine einzigartige Urkunde der ältesten orientalischen Missionsgeschichte erhalten, die das Vorhandensein des monarchischen Episkopats für die christliche Frühzeit wenigstens in dieser Gegend bezeugt. Ferner hat S. Euringer in der Abhandlung „Der locus classicus des Primates (Mt 16, 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm“ (Festgabe A. Ehrhard 1922) versucht, den Nachweis zu führen, daß der Satz vom Kirchbau in diesem Werk und damit auch bei Tatian nicht gefehlt hat. Ebenso habe Ephräm neben der von Harnack vertretenen Erklärung der *πύλαι Ἅιδου* (Tod, Satan) noch eine andere (Riegel der Unterwelt, Schleusen, denen die Sintflut entströmte) gekannt. Auch in der Homiliensammlung des Jacob Aphrahat wird an zwei Stellen auf Mt 16, 18 angespielt, wenn auch diese Schriftstelle nicht ausdrücklich zitiert wird. Gewiß ist dabei, wie Euringer selbst zugibt, die Frage noch nicht entschieden, ob Tatian bereits den uns überlieferten Text hatte; aber man kann auch nicht das Gegenteil beweisen. Man könnte in diesem Zusammenhang noch darauf hinweisen, daß H. Lietzmann in einer archäologischen und liturgiegeschichtlichen Untersuchung über den Tod und die Grabstätten der Apostelfürsten in Rom im wesentlichen zu Ergebnissen gekommen ist, welche die kath. Tradition stützen. Aber der Widerspruch[3]), der gegen Lietzmanns Ausführungen laut geworden ist, zeigt doch, daß man seine Ergebnisse noch nicht als gesichert ansehen darf, so daß man zunächst nur mit Spannung der angekündigten Neuauflage seines Buches „Petrus und Paulus in Rom“ (1915) entgegensehen kann. Gerade

[1]) Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte. Berlin 1923, Verlag der Germania.

[2]) Über die Chronik von Arbela vgl. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums II, 4. Aufl., S. 683ff., und H. Dieckmann, Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episcopat, in Theologie und Glaube, Jhg. 17, H. 1.

[3]) Vgl. A. Bauer: Die Legende von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom, Wiener Studien, Bd. 38.

das Ergebnis der neuen Untersuchung von K. Erbes „Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber in Rom“ (Zeitschr. f. Kirchengesch. N. F. VI) sind dem Primat des Petrus nicht günstig. Denn darnach hätte Petrus ebenso am Grab wie am Todestag des Petrus Anteil erhalten, weil man nichts von ihm wußte. Er wäre dann nur „im Schatten des Paulus“ aufgestiegen.

Die Behandlung des dritten Problems, vor das uns die Entstehung des Christentums stellt, hat unter der konfessionellen und politischen Einstellung seiner Bearbeiter schwer gelitten. Für die sozialistische Geschichtschreibung ist das Christentum als Religion des Proletariats der griechisch-römischen Kulturwelt entstanden, das sich aus der Predigt Jesu und Pauli eine seinen Bedürfnissen angepaßte neue Religion schuf. Kautsky hat zum Beweis dieser These vor allem darauf hinweisen können, daß in den Anklagereden der Kirchenväter gegen den Reichtum noch ein Rest echt urchristlicher Tradition vorliegt. Daß diese Frage, die an sich schon vor längerer Zeit aufgeworfen worden ist, in den letzten Jahren viel erörtert wurde, ist nicht verwunderlich. Aber die Zahl der Arbeiten steht wegen ihres polemischen Charakters im Mißverhältnis zu ihrer Güte. Immerhin ist insofern ein Erfolg erzielt, daß die Erörterungen auf die Stellung des Urchristentums zu den sozialen Fragen überhaupt übergegriffen haben. Rein polemischen Charakter tragen die Werke von Fr. Meffert, der auf kath. Seite gegen die sozialistische Auffassung ankämpft.[1]) Er will nicht nur diese Anschauung von der Entstehung des Christentums treffen, sondern auch den modernen Sozialismus bekämpfen. So scheut er nicht vor den schärfsten Vorwürfen gegen die Gegner zurück, wenn er ihnen Oberflächlichkeit, Unfähigkeit, Kritiklosigkeit vorwirft oder sie Zitatenjäger nennt, die Blumenlesen aus den Äußerungen der Kirchenväter zusammenstoppeln. M. kämpft vor allem gegen Kautsky, Pflüger, Bebel und Beer. Aus seiner Beweisführung seien zwei Punkte hervorgehoben: In der Predigt des Paulus fehlt jedes Kampfwort gegen den Reichtum. Manche Äußerung der altchristlichen Apologeten gegen den Reichtum findet darin ihre Erklärung, daß man den Christen die Machtlosigkeit ihres Gottes vorwarf, da viele Christen arm waren. Bei den Kirchenvätern wird oft Freigebigkeit gegen Arme mit der Begründung gefordert, daß damit den Armen Gerechtigkeit widerfahre. Man war also überzeugt, daß im Urstand Einzelbesitz nicht vorhanden war, ohne aber die Rückkehr eines solchen Zustandes zu fordern. M., der ausführlich auf die Kirchenväter eingeht, hätte diesen Gedanken hervorheben müssen. Treffend zieht A. Bigelmair „Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus im Christentum der ersten drei Jahrhunderte“ (Festgabe A. Ehrhard 1922) bei Laktanz die Grenze, der gegen den die Sparsamkeit, Enthaltsamkeit,

[1]) Der „Kommunismus“ Jesu und der Kirchenväter. M.-Gladbach 1922, Volksvereins-Verlag = Apologetische Vorträge, Bd. 6.

Keuschheit aufhebenden Kommunismus kämpft. Denn im Gegensatz zu dieser den Kommunismus schroff ablehnenden Anschauung mehren sich von dieser Zeit an die Äußerungen, die für den Kommunismus einzutreten scheinen. B. weist auf die Bedeutung des Mönchtums für diese Entwicklung hin. Steinmann, ein anderer kath. Gelehrter, dessen Forschungsarbeit mit Vorliebe den sozialen Fragen im Urchristentum sich zuwendet, hat sich von jeder Polemik freigehalten. So beschränkte er sich in der 2. Auflage seines Buches, „Jesus und die soziale Frage"[1]), auf die wissenschaftliche Bearbeitung des Themas, während die auf die Gegenwart sich beziehenden Anwendungen ganz in Wegfall gekommen sind. Seine Arbeit „Sklavenlos und alte Kirche"[2]) ist in der neuen Auflage unter Benutzung aller Literatur und vorhandenen Quellen (auch der Inschriften) zu einer umfassenden Darstellung angewachsen, die zunächst die Sklaverei im Judentum und Heidentum behandelt. St. nimmt für die paulinischen Gemeinden einen großen Bruchteil Sklaven an. Das Nebeneinander von Sklaven und Herren in den Gemeinden mußte der sozialen Lage der Sklaven zugute kommen, die religiöse Gleichheit wirkte nivellierend. St. ist aber mit seiner Auslegung von 1. Kor 7, 17—24, wo Paulus über Stand und Nation spricht, schwerlich im Recht. So verlockend auch seine Übersetzung ist: Besitzt du aber die Möglichkeit, frei zu werden, gebrauche sie lieber... — Paulus hätte sich dann für die Beseitigung der Sklaverei eingesetzt — sie entspricht kaum dem Zusammenhang. Von den protest. Forschern hat außer E. Lohmeyer „Soziale Fragen im Urchristentum" (1921), der in knapper Form eine Einführung in das Problem bietet, Fr. Hauck die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld[3]) untersucht. Seine Arbeit bietet mehr, als der Titel sagt. Denn Jesus, die Jerusalemer Gemeinde, die paulinischen und johanneischen Gemeinden bilden nur das Mittelstück, während an erster Stelle die Wertung von Arbeit und Geld im Alten Testament, Spätjudentum und griechisch-römischen Heidentum betrachtet und am Schluß dasselbe Thema für die nachapostolische und frühkath. Zeit behandelt wird. Damit ist der Rahmen gegeben, den Forschungen auf diesem Gebiet berücksichtigen müssen. H. gewinnt dadurch die Möglichkeit, durch Vergleiche die Besonderheiten des urchristlichen Standpunktes hervorzuheben, anderseits aber auch die Entwicklung zu zeigen, die sich in der jüdischen und christlichen Anschauungswelt vollzogen hat. Hat man erst im Judentum Reichtum und Frömmigkeit, so hat man später Armut und Frömmig-

[1]) Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung und zur Geschichte der Karitas. 2. neubearbeitete Aufl. Paderborn 1925, Schöningh.

[2]) Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. 3. u. 4. verbesserte und erweiterte Auflage. M.-Gladbach 1922, Volksvereins-Verlag = Apologetische Tagesfragen, H. 8.

[3]) Gütersloh 1921, Bertelsmann = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Reihe 2, Bd. 3.

keit zusammengestellt. Kämpfte das Urchristentum dafür, daß gearbeitet wurde, so erörtert Tertullian die Frage, was gearbeitet werden darf. Auch H. lehnt es ab, das Christentum den sozialen Bewegungen einzureihen.

Rein wissenschaftliche Biographien, die kulturgeschichtliche Bedeutung haben, liegen aus der Zeit der alten Kirche nicht vor.[1]) Man könnte vielleicht das Buch über Ambrosius von R. Wirtz nennen.[2]) Es enthält keine chronologisch geordnete Darstellung des Lebens des Mailänder Bischofs, sondern seine Persönlichkeit ist in ihrer Bedeutung für die politische und kirchliche Lage jener Zeit gewürdigt. Die Stellung des Ambrosius in der Geschichte des Mönchtums, der Theologie und des Kirchengesanges, sein Auftreten in den Stürmen der Völkerwanderung und sein Kampf gegen das Heidentum werden dargestellt, indem immer auf den kulturellen Hintergrund ausführlich eingegangen ist. Aber es ist ein Werk, das nicht neue wissenschaftliche Erkenntnisse vermittelt, sondern dem weiten Kreis der Gebildeten das Wirken des Ambrosius näher bringen will. Deshalb ist auch auf die äußere Ausstattung des Buches besondere Mühe aufgewendet worden. Dieses Werk ist zu vergleichen mit dem Charakterbild, das J. Herwegen von Benedikt, dem Organisator des abendländischen Mönchtums, entworfen hat.[3]) Auch hier haben Begeisterung und Verehrung ein Lebensbild geschaffen, das bei der Beschaffenheit unserer Quellen niemals etwas Abschließendes bieten kann. Indem H. als Quelle das 2. Buch der Dialoge Gregors benutzt, erhält man einen Einblick in den Wunderglauben der Zeit, aber auch in die sittliche Verwahrlosung, die das Einsiedlerwesen damals ergriffen hatte. Um so höher ist deshalb das Werk Benedikts zu werten. Es ist richtig, wenn H. zur Charakterisierung der herangereiften Persönlichkeit den Inhalt der regula heranzieht. Denn sie ist „die reife Frucht seines Geistes, das echte Erzeugnis seines Denkens, Wollens und Fühlens". Die Regula zeigt, worauf die Bedeutung Benedikts beruht: er war der letzte Römer, der in der Untergangszeit des alten Roms den echten Römergeist verkörpert. H. betont, daß die Leistungen Roms auf dem Gebiet militärischer Zucht und staatlicher Ordnung liegen. Die abendländische Kirche trat darin das Erbe an. Benedikt erkannte diese Aufgabe, indem er der Gesetzgeber des Mönchtums wurde.

An zusammenhängenden Darstellungen der alten Kirchengeschichte sowie an altchristlichen Literaturgeschichten, die in den letzten Jahren erschienen oder in neuen die letzten Forschungs-

---

[1]) Von einer Darstellung der Augustinusliteratur sei hier abgesehen, da diese in den letzten Jahren mehrmals im Zusammenhang behandelt worden ist.

[2]) Der Hl. Ambrosius und seine Zeit. Trier 1924, Paulinusdruckerei.

[3]) Der H. Benedikt. Ein Charakterbild. 3. Auflage. Düsseldorf 1926, L. Schwann.

ergebnisse und Literatur berücksichtigenden Auflagen herausgekommen sind, ist kein Mangel. Es sei zunächst auf das Werk von F. Haase[1]) hingewiesen, das zum ersten Male die altchristliche Kirchengeschichte auf Grund der orientalischen Quellen behandelt. H. berücksichtigt weder die bisher zu Grunde gelegten lateinischen und griechischen Quellen, noch vergleicht er die verschiedenen Darstellungen, welche die Ereignisse hier und dort gefunden haben, sondern stellt in gewollter Einseitigkeit Missionstätigkeit, Christenverfolgungen, Bischofsgeschichte, Mönchtum, Konzile, Häretiker dar, wie es die syrischen, armenischen, arabischen, äthiopischen, islamischen Schriftsteller getan haben. In vielen Fällen wird man freilich nur feststellen können, wie in diesen orientalischen Quellen sich die Legendenbildung des geschichtlichen Tatbestandes bemächtigt hat. Wie groß denken sich diese Schriftsteller z. B. die Missionserfolge der Apostel. Könige und berühmte Philosophen wurden bekehrt, ganze Länder für das Christentum gewonnen. Selbst Nero erscheint schließlich als Christ und stellt dem Apostelfürsten darüber eine Bescheinigung aus. Anderseits bringen die orientalischen Quellen wertvolle Ergänzungen. Das tritt in der Konzilsgeschichte (z. B. Räubersynode zu Ephesus) und in der Ketzergeschichte (besonderes Interesse für Novatian) hervor. Die orientalischen Übersetzungen können auch zum Verständnis umstrittener Texte beitragen. H. bringt die beiden berühmten Primatstellen aus dem Römerbrief des Ignatius. Die syrische und armenische Übersetzung der 1. Stelle beschränken die Kirche auf die Örtlichkeit von Rom, in der 2. Stelle wird die Übersetzung: Vorsitzende des Liebesbundes ausgeschlossen. Bei den Bischofslisten tritt ebenso wie in den anderen Quellen Ephesus ganz zurück. Man erkennt an diesem Versuch, den H. unternommen hat, wie fruchtbringend es ist, die orientalischen Quellen heranzuziehen, wenn auch ihren Verfassern oft der Sinn für geschichtliche Wahrheit gefehlt hat. Neben Haase sei noch das Werk von H. Achelis „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten" (2. Auflage 1925) genannt. Die neue Ausgabe verfolgt wesentlich andere Ziele als die erste. Unter Verzicht auf alle wissenschaftlichen Erörterungen von Einzelfragen, an denen das Buch sehr reich war, wird nunmehr in geschlossener, durch Bildbeigaben belebter Darstellung ein Überblick über die Entwicklung von Urchristentum zur kath. Kirche gegeben, der für weite Kreise der Gebildeten bestimmt ist. Das ist schon deshalb eine schwierige Aufgabe, weil in der alten Kirchengeschichte durch die üppig hervorgetretenen Hypothesen vieles problematisch geworden ist, was einst als unangefochten galt. Als Handbuch für die Einführung in die altchristlichen Inschriften ist das Werk von C. M. Kaufmann

[1]) Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. Leipzig 1925, Harrassowitz.

das beste Hilfsmittel.[1]) Die vergleichende Religionsgeschichte und die christliche Missionsgeschichte wird mehr als je das Inschriftenmaterial heranziehen müssen. K. hat ein Buch geschrieben, das auch den Anfänger, der Sprachkenntnisse hat, gut anleitet. Aus der großen Reihe altchristlicher Literaturgeschichten hebe ich nur zwei kleine Darstellungen heraus. So gehört das Werk von A. Gudemann[2]) nur der Göschen-Sammlung an; was der Verfasser aber bietet, zeigt den trefflichen Kenner der lateinischen Sprache und Literatur. Wie gut weiß er die einzelnen Schriftsteller zu charakterisieren und ihre literarische Bedeutung (Stil- und Literarkritik) zu werten. Der einzige Mangel an diesem Werk ist, daß G. oft allzusehr in der Anführung des literarischen Nachlasses der Schriftsteller ausgewählt hat. Ebenfalls eine Leistung stellt die Neubearbeitung des Abschnittes: Christliche Literatur durch H. Lietzmann in der Einleitung in die Altertumswissenschaft (Bd. 1, H. 5, 3. Auflage 1923) dar. Auf rund 40 Seiten wird hier die christliche Literatur behandelt und die wichtigste Literatur angegeben, ohne daß trotz der Kürze Wesentliches übergangen wäre.

Die Kirchengeschichte des Mittelalters erfreut sich gegenwärtig besonderer Gunst. In einer Zeit, in der alte Gesellschaftsformen zusammengebrochen sind, gibt es viele, die in der weit zurückliegenden Vergangenheit nach Anschauungen suchen, die sich vielleicht beim Neubau des Staates verwerten lassen. Die vom Katholizismus ausgegangene neuromantische Bewegung hat den Blick zu der von der Kirche bestimmten Einheitskultur des Mittelalters zurückgelenkt. Es ist ein günstiges Zusammentreffen, daß diese Versuche, mittelalterliche Gedanken in der Gegenwart praktisch zu verwerten, einsetzen, nachdem die Wissenschaft die Entstehung des Schlagwortes „Finsteres Mittelalter" verfolgt und die Haltlosigkeit einer solchen Charakteristik nachgewiesen hat. So war es möglich, daß der kath. Schriftsteller H. Rost ein Buch schreiben konnte: Die Wahrheit über das Mittelalter nach prot. Urteilen.[3]) Hier sprechen sich nichtkath. Gelehrte anerkennend über Kunst, Dichtung, Wissenschaft (nicht nur Theologie, sondern auch Naturwissenschaften und Nationalökonomie) dieser Zeit aus, es werden Klosterkultur und geselliges Leben gelobt. Ein besonderer Abschnitt handelt vom Idealismus des Mittelalters. Es ist klar, was der Verfasser will: das Lob des Mittelalters würdigt zugleich die Verdienste der kath. Kirche. Aber wenn auch die Geschichtswissenschaft das alte Vorurteil aufgegeben hat, so stellt sich doch der Forschung keineswegs das Mittelalter

[1]) Handbuch der altchristlichen Epigraphik mit 254 Abbildungen sowie 10 schriftvergleichenden Tafeln. Freiburg 1917, Herder.

[2]) Geschichte der altchristlichen Lateinischen Literatur vom 2.—6. Jahrhundert. Berlin 1925, de Gruyter & Co. = Sammlung Göschen 898.

[3]) Hans Rost, Die Wahrheit über das Mittelalter nach protestantischen Urteilen. Leipzig. Vier Quellen Verlag.

als ein Idealzustand dar. Auch die viel gerühmte Einheitskultur bestand wohl mehr als ein Ideal in den Werken der Theologen als in der Wirklichkeit. Mehrere Abhandlungen, die in den letzten Monaten erschienen sind, beweisen dieses. So veröffentlichte J. Hashagen einen Aufsatz unter dem bezeichnenden Titel: Risse im Mittelalter.[1]) Wertvoll ist sein Nachweis, daß gerade bei den größten deutschen Dichtern auf der Höhe des Mittelalters eine besondere Art festzustellen ist, Religion und Sittlichkeit dichterisch zu fühlen. Die Selbstbiographie führt am besten in das Innenleben ihres Verfassers ein. In keiner Literaturgattung müßte das religiöse Moment stärker hervortreten als in den Wallfahrtsberichten. Aber gerade in der Entwicklung dieser Literaturformen zeigen sich auffallende Erscheinungen. So beginnt Wibert, Abt von St. Maria in Nogent, sein Werk De vita sua mit einer Beichte, die den Confessiones Augustins nachgebildet ist. Doch diese Autobiographie wird in ihrem 3. Teil „zu einem Dokument der weltlichsten der Menschen Auffassung, der Auffassung des handelnden Lebens im Stil der Memoiren aus der Sphäre einer frivolen aristokratischen Gesellschaft".[2]) In den Wallfahrtsberichten tritt das religiöse Element immer stärker zurück. Waren sie einst Erbauungsschriften, die das Hl. Land mit seinen Reliquien und Wundern vor dem Leser erstehen ließen, so wurden sie nunmehr zu Reisebeschreibungen, in denen sogar manches kritische Wort nicht fehlt.[3]) Wie Kirche und Staat selbst zwei Prinzipien des mittelalterlichen Wirtschaftslebens untergraben haben, das hat Cl. Bauer an den Begriffen von dem iustum pretium und der Unfruchtbarkeit des Geldes gezeigt.[4]) Das neue Werk von G. Schnürer „Kirche und Kultur im Mittelalter" (1924) will auch an der Zerstörung des Geschichtsbildes vom finsteren Mittelalter mithelfen. Da bisher nur der 1. Bd. vorliegt, der bis zur Regierung Karls des Großen führt, kann ein Urteil noch nicht gegeben werden, ob dem Verfasser dies gelungen ist. Denn die Darstellung umfaßt ja nur die Vorbereitungszeit. Welche Bedeutung freilich der Regierung des großen Königs auch für das innerkirchliche Leben zukommt, erkennt man aus dem Text des Sakramentars im Codex Augiensis C XII, den A. Dold in mühevoller Arbeit entziffert hat. Er reicht nur von der Weihnachtsvigil bis zum Taufordo am Karsamstag und bietet schon in dieser Unvollständigkeit ein schwieriges Problem. Daß wir hier eine wichtige Quelle aus der liturgiegeschichtlichen Entwicklung des Frühmittelalters vor uns haben, darüber

[1]) Zeitwende, Jg. 1, H. 4.

[2]) Georg Misch, Die Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 3, H. 4.

[3]) Martin Sommerfeld, Die Reisebeschreibungen der deutschen Jerusalempilger im ausgehenden Mittelalter, ibid. Jg. 2, H. 4.

[4]) Kirche und Staat als treibende Kräfte im Abbau der mittelalterlichen Wirtschaftsethik. Hochland, Jg. 23, H. 1.

kann nach der Würdigung durch A. Baumstark kein Zweifel sein. Es fragt sich nur, warum ist der Sakramentartext zerstört worden. Man wird wohl annehmen dürfen, daß die Liturgiereform unter Karl dem Großen das Sakramentar unterdrückt hat.[1])

Fragt man nach den Elementen, aus denen die mittelalterliche Welt sich zusammensetzt, so ist zunächst festzustellen, daß die Kirche in Dogma, Kultus und Verfassung eine im wesentlichen abgeschlossene Entwicklung hinter sich hatte, als die germanischen Völker mit ihr in Berührung kamen, die die Geschichte des Mittelalters bestimmt haben. Es ist in der Forschung über die Entstehung des Christentums allgemein anerkannt, daß die Kulturwelt, aus der es hervorging, zu seiner Erklärung herangezogen wird. H. v. Schubert erhebt in seinem großen Werke „Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter" (1921) die Forderung, die Kirchengeschichte des Mittelalters mit einem ähnlichen Überblick über die vorchristliche Kultur- und Religionsstufe der Völker zu eröffnen, die das Christentum damals erreichte. Sein Werk führt diese Aufgabe durch mit dem Ergebnis: Neben der Romanisierung läuft die Germanisierung der Kirche. Diese tritt im Kirchenrecht besonders hervor. Damit ist die Anschauungswelt des Germanentums als Faktor in der mittelalterlichen Kultur nachgewiesen. Daß daneben die von der Kirche aufgenommenen antiken Kulturwerte stehen, ist stets betont worden. In zwei kleineren Abhandlungen von W. Goetz[2]) und O. Immisch[3]) ist die Bedeutung der Antike für diese Welt behandelt. G. prägt den Satz: „Das Christentum ist ebensowohl eigne Macht (in allen seinen die Antike auflösenden Erscheinungen) als Kraft der Antike selbst". In das Problem: antike Wissenschaft und Mittelalter führt auch Fr. Overbecks Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik[4]) ein. O. erwägt die Vor- und Nachteile, die die Germanen vom antiken Bildungsgut gehabt haben. „Seltsame Schule", sagt O., „in die diese Völker traten! Sie, die gänzlich Unvorbereiteten, mußten mit den abstrakten Trümmern einer alten Kultur anfangen, mit denen ihre bisherigen Träger aufhörten. Kein Wunder, wenn nun erst in gewissem Sinn vollkommene Barbarei über die Welt kam." Eine Vorlesung, die unter dieser Problemstellung die

---

[1]) Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis C XII. Ein Meßbuch ältester Struktur aus dem Alpengebiet. Herausgeg. und mit einer Einleitung versehen von A. Dold. Nach seiner liturgiegeschichtlichen Stellung untersucht von A. Baumstark. Druck und Verlag der Kunstschule der Erzabtei Beuron. (Harrassowitz) 1925. = Texte und Arbeiten hrg. durch die Erzabtei Beuron, Abt. 1, H. 12.

[2]) Die Wiederaufnahme der Antike im Mittelalter und in der Renaissance. Vom Altertum zur Gegenwart. Leipzig 1921, B. G. Teubner.

[3]) Das Nachleben der Antike. Leipzig 1919, Dieterich = Erbe der Alten, H. 1.

[4]) Eine kirchenhistorische Vorlesung. Aus dem Nachlaß hrg. v. C. A. Bernoulli. Basel 1917, Schwabe & Co.

Vorgeschichte der Scholastik behandelt, verdiente veröffentlicht zu werden, wenn sie auch ihre Schwächen hat. Denn O. ist schon 1905 gestorben. E. Göller weist in seiner Freiburger Rektoratsrede „Die Periodisierung der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des Mittelalters zwischen dem christlichen Altertum und der Neuzeit“ (1919) noch auf einen andern Faktor hin, der an der Bildung der Kultur des Mittelalters mitgewirkt hat. Es ist der Orient. Es bestanden rege Handelsbeziehungen zwischen Syrien und dem Westen, der Einfluß der orientalischen Kunst auf die Gotik ist feststellbar, in der Liturgie und dem Pönitentialwesen lassen sich orientalische Einflüsse nachweisen.

Die Einwirkung der mittelalterlichen Kirche auf ihre Umwelt sei an der Liebestätigkeit, Volksfrömmigkeit und Wirksamkeit der Orden gezeigt. G. Schreiber, „Mutter und Kind in der Kultur der Kirche“[1]), berücksichtigt vor allem das Mittelalter. Ist die Kirche dieser Zeit für Mutter- und Kinderschutz erfolgreich eingetreten? Schr., der mit seiner Untersuchung Neuland betritt, gibt keine zusammenhängende Darstellung. Was er bietet, ist Quellenmaterial, das sachlich, nicht chronologisch geordnet ist: Bußbücher, Synodalakten, Diözesanagenden, Ablässe, Heiligenleben, Kunstwerke, Predigten u. a. Auf das Ergebnis dieser Untersuchung kann die Kirche des Mittelalters stolz sein. Auch P. Troschke, „Der Kampf gegen Bettel und Landstreicherei im nachchristlichen Altertum und in der Geschichte Frankreichs“[2]) berücksichtigt die mittelalterliche Entwicklung, wenn auch nur auf französischem Boden. Die Maßnahmen gegen den Bettel sind stets vom Staate ausgegangen. Die altchristliche Tradition wurde von der Kirche nicht festgehalten. Einen kleinen Ausschnitt aus praktisch-kirchlicher Tätigkeit stellt die Schrift „Die Militärseelsorge der Karolingerzeit“ von A. M. Koeniger[3]) dar. Auf dem concilium Germanicum wurde 742 die Grundlage für die Militärseelsorge gelegt. K. schildert, wie diese ausgestaltet worden ist. Eine territorialgeschichtliche Untersuchung hat H. Lange der christl. Liebestätigkeit in der Stadt Bremen während des Mittelalters (1925) gewidmet. Es ergibt sich, wie sehr die von der Kirche angeregte Liebestätigkeit Volkssache gewesen ist. Aber zugleich zeigt sich auch, daß die politischen Gewalten das Werk, das rein kirchlich war, an sich rissen.

Zur Geschichte der Frömmigkeit liefert K. Richstätter „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters[4]), einen wichtigen Bei-

---

[1]) Studien zur Quellenkunde und Geschichte der Karitas, Sozialhygiene und Bevölkerungspolitik. Freiburg 1918, Herder.

[2]) Potsdam 1922, Stiftungsverlag.

[3]) Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München IV, 7. München 1918, J. J. Lentner.

[4]) Mit 18 Tafeln altdeutscher Herz-Jesu-Bilder. 2., umgearbeitete und vermehrte Auflage. Regensburg 1924, Kösel und Pustet.

trag. Das vom Verfasser neu entdeckte Material gestattet in der 2. Auflage eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung. R. will den Nachweis liefern, daß deutsche Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung — wie die Geschichte zeigt — zusammengehören. Er weist deshalb mit Freude auf den Heliand hin, in dem der Herz-Jesu-Gedanke auftritt. Aber er fehlt in der sog. Deutschen Theologie. In die Welt der Frömmigkeit der Nonnen führen die Arbeiten von G. Lüers[1]) und H. Wilms[2]) ein. L. behandelt den Madonnenkult unter Hervorheben der mystischen Nonnen. Dabei unterscheidet die Verfasserin verschiedene Motive der Nonnenverehrung. Man verehrte in Maria das sittliche Ideal, die Mittlerin und Fürsprecherin. Vor allem sah man in ihr die Gottgebärerin, der man nacheifern will, um ebenfalls die Gottheit im eigenen Seelengrund zu gebären. W. gibt eine Darstellung des Gebetslebens der deutschen Dominikanerinnen zur Zeit der Mystik, wobei er die Klosterchroniken zugrunde legt. Die gebräuchliche Einteilung ist festgehalten: Chor-, Privat-, inneres Gebet, das außerordentliche Gebetsleben (Visionen u. a.). In dieser Vollständigkeit hat die Arbeit ihren Wert. Freilich verfolgt der Verfasser damit einen besonderen Zweck. Er will die Nonnen von dem Vorwurf befreien, daß religiöse Entgleisungen wesentlich ihr Gebetsleben bestimmt hätten. Einen Blick in das Klosterleben des deutschen Mittelalters von den Anfängen bis zur Klosterreform gewährt die Quellensammlung von J. Bühler, die für weite Kreise bestimmt ist und in vornehmer Ausstattung, die der Insel-Verlag seinen Erzeugnissen zu geben pflegt, vorliegt.[3])

In einem Vortrag, der gedruckt vorliegt, ist J. Herwegen auf die innere Wandlung eingegangen, die sich in der Wertung des Kultus vom christlichen Altertum zum Mittelalter vollzogen hat.[4]) Für H. steht es fest, daß die Seele des alten Christen vom Mysterium und opus operatum lebte. Das Mysterium umfaßt eine objektive Tatsache und hat gemeinschaftsbildende Macht. Als die jungen germanischen Völker in die Kirche eintraten, mußten Belehrung und persönliche Charakterbildung hervortreten. Die subjektive Frömmigkeit und die individuelle Sittlichkeit bedingten ein Zurücktreten des Objektiven. H. zeigt vor allem an der Entwicklung der christlichen Kunst die religiöse Wandlung. Vor allem im Johannesbild in der Szene des letzten Abendmahles kommt das subjektiv-mystische

---

[1]) Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen = Aus der Welt christlicher Frömmigkeit Bd. 6. München 1923, Reinhardt.

[2]) Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß und Unterlinden. Leipzig 1916, Harrassowitz.

[3]) Klosterleben im deutschen Mittelalter. Nach zeitgenössischen Quellen. Leipzig 1923, Insel-Verlag = Deutsche Vergangenheit.

[4]) Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultus und ihr Wandel im Mittelalter. Münster 1926, Aschendorff = Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9.

Gemütserlebnis des Mittelalters zum Ausdruck. H. kommt zu dem Ergebnis: Die altchristliche Seelenhaltung erwartet die Erhöhung des Menschlichen in Gott, die mittelalterliche zieht das Übernatürliche zum Menschlichen hinunter.

Zur Ordensgeschichte selbst sind mehrere größere Beiträge erschienen. H. Felder will in seinem neuen Werk „Die Ideale des A. Franziscus von Assisi“[1]) den Franziskustyp in seiner vollen Eigenart erfassen. Dabei erkennt er an, daß Wandlungen in der Stiftung des Fr. unverkennbar sind. Aber er sieht in ihnen nicht einen Abfall von den ursprünglichen Intentionen des Stifters. Er erinnert daran, daß nach psychologischen und historischen Gesetzen immer ein weiter Abstand zwischen Ideal und Verwirklichung liegt, ohne daß man davon sprechen dürfe, daß die Stiftung dem Meister untreu geworden ist. Diese Auffassung wirkt sich notwendig in der Quellenbenutzung aus. Schon vor F. hat F. Imle, „Der Geist des Hl. Franziskus und seiner Stiftung“[2]), die praktische und wissenschaftliche Tätigkeit des Ordens behandelt, um sein inneres Wesen und seine Besonderheiten aufzuhellen. Auch die Geschichte des Dominikanerordens hat in Deutschland einen eifrigen Forscher gefunden: B. Altaner. Er legte in seiner Untersuchung über die Quellen zur Lebensgeschichte des Dominikus die Grundlage zu einer wissenschaftlichen Dominikusbiographie, er bearbeitete in Abhandlungen die Eigenart des Armutsideals bei Dominicus und die Beziehungen zwischen den Gründern der beiden Bettelorden. Er veröffentlichte schließlich eine eingehende Studie über die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts[3]), und zwar nicht nur die im Orient, sondern auch die in den Ostseeländern und Rußland. Bei dem Quellenbefund können freilich manchmal nur Notizen gegeben werden. Dankenswert ist es, daß A. in einem Abschnitt die Missionsmethode schildert und das Verhältnis der Dominikanermission zu der des Franziskanerordens darstellt. Die Dominikaner haben im östlichen und nordöstlichen Europa Bedeutendes geleistet. Der Geschichte des Zisterzienserordens in Deutschland ist in mehreren Arbeiten nachgegangen. H. Muggenthaler[4]) schildert die kolonisatorische und wirtschaftliche Tätigkeit des Klosters Waldsassen im bayrischen Nordgau, dessen Mönche die nördlichen Ausläufer des Böhmerwaldes und den Südabhang des Erzgebirges besiedelt haben.

---

[1]) 2. Auflage. Paderborn 1924, F. Schöningh.

[2]) Ein Versuch zu einer Psychologie des Franziskanerordens. Mergentheim, Ohlinger.

[3]) Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters. Habelschwerdt 1924, Franke = Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 3.

[4]) Kolonisatorische und wirtschaftliche Tätigkeit eines deutschen Zisterzienserklosters im 12. und 13. Jahrhundert. München 1924, Hugo Schmidt = Deutsche Geschichtsbücherei Bd. 2.

Nicht jedes Zisterzienserkloster hat einen solchen wirtschaftlichen Aufstieg erlebt wie Waldsassen infolge seiner günstigen Lage. Was die Grauen Mönche in Landwirtschaft, Fischzucht, Mühlenbetrieb, Bergbau geleistet, wie sie in den Klosterwerkstätten alle Bedürfnisse der großen Klosterfamilie befriedigt haben, wie sie in eigenen Magazinen und Läden in Eger und Regensburg dem Erwerb nachgegangen sind, das schildert M. trefflich. Er geht auch den Gründen des Verfalls nach: die Laienbrüder wurden von den Bettelorden aufgesogen. Geringere Bedeutung kommt dem Kloster Himmerode zu, dessen Geschichte in den ersten beiden Jahrhunderten seines Bestehens in C. Wilkes einen Bearbeiter gefunden hat.[1]) H. hat die wirtschaftliche Entwicklung im Eifelgebiet beeinflußt. Das bekannte Heisterbach ist seine Gründung. W., der die zur Verfügung stehenden Quellen gründlich durchforscht hat, sieht in der wirtschaftlichen Tätigkeit dieses Klosters seine Bedeutung. Vielleicht besaß das Kloster eigene Handelsschiffe. Auf dem Gebiete der sozialen Arbeit und der Wissenschaften haben die Himmeroder wenig geleistet. R. Ohle würdigt die Bedeutung der Zisterzienser für die Besiedlung der Mark. Da literarische Quellen nur spärlich vorhanden sind, hat er mit Recht die Baugeschichte herangezogen. Im Kolonialgebiet übten die Mönche, wie O. nachweist, bald priesterliche Funktionen aus.[2])

Ein Stück deutscher Ordensgeschichte liegt auch in der deutschen Mystik vor. Zwei Gelehrte haben sich zu dem Problem „Deutsche“ Mystik geäußert: H. Boehmer[3]) und M. Grabmann.[4]) Es ist bekannt, daß H. Büttner bereits in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Schriften Eckharts die Meinung ausspricht, daß in der religiösen Gedankenwelt dieses Mannes eine Neuschöpfung vorliege. In der Einführung zu seiner Ausgabe des „Büchleins vom vollkommenen Leben“ führt er diesen Gedanken näher aus. Ihm ist die Zeit der deutschen Mystik die letzte Quellzeit germanischer Religion. Der Verfasser der „deutschen Theologie“ stellte der hebräischen, griechischen und lateinischen Gotteslehre eine deutsche entgegen, wie es Luther richtig erkannte, als er die Schrift unter diesem Titel herausgab. B. zeigt, wie unter den Hegelianern die Begeisterung für die „deutsche“ Spekulation Eckharts aufkam, deren Inhalt freilich rein neupla-

[1]) Die Zisterzienserabtei Himmerode im 12. und 13. Jahrhundert. Münster 1924, Aschendorff = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 12.

[2]) Die Bedeutung der Zisterzienser für die Besiedelung der Mark Brandenburg. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung. Prenzlau, A. Mieck = Mitteilungen des Uckermärkischen Museums- und Geschichts-Vereins zu Prenzlau, Bd. 7, H. 2.

[3]) Loyola und die deutsche Mystik. Leipzig 1921, B. G. Teubner = Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 73, H. 1.

[4]) Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg 1923, Filser.

tonisches Gedankengut enthält. Er weist ferner nach, daß nicht Eckhart, sondern Bernhard von Clairvaux die deutsche Volksfrömmigkeit am Ausgang des Mittelalters bestimmt hat, wie aus den am meisten gelesenen Andachtsbüchern hervorgeht. Auch G. hebt hervor, daß in der deutschen Dominikanermystik keineswegs die neuplatonische Richtung Eckharts allein geherrscht habe, und schließt sich der Auffassung Boehmers an. Im übrigen schildert er in trefflichen, die ganze neuere Literatur — wie groß ist sie! — verarbeitenden Ausführungen die Kulturbedeutung der deutschen Mystik. Dabei ist ihrer Bedeutung für die deutschen Kulturwerte: Philosophie, Sprache, Kunst, Volk ein eigner Abschnitt gewidmet.

Die dogmengeschichtlichen Untersuchungen zur Scholastik werden in unserm Zusammenhang nicht besprochen. Infolge der 600jährigen Jubelfeier der Kanonisation des Thomas liegen sie in großer Zahl vor. Man erhält einen Einblick in die neueste Thomasliteratur aus M. Grabmann, „Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin."[1]) Denn G. beginnt mit der Darstellung der thomistischen Bewegung der Gegenwart. Er begnügt sich nicht, die religiösen, ethischen, ästhetischen Werte der Anschauungswelt des Thomas und seine Stellung zu den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen zu charakterisieren, sondern er schließt mit einem Kapitel, das die Überschrift führt: Th. v. A. und die Kultur der Gegenwart. Gr. fragt: ob und auf welche Weise die thomistischen Gedanken auf die Kultur der Gegenwart einen fördernden, gestaltenden und erneuernden Einfluß ausüben können? Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die Staatslehre des Thomas in zwei Arbeiten behandelt worden ist. Ich nenne zunächst O. Schilling, „Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. A."[2]) Die Arbeit gibt mehr, als der Titel sagt, da Sch. bei allen Einzelfragen auch auf die Vorgeschichte der thomistischen Auffassung eingeht. Aristoteles, Augustin u. a. werden zum Vergleich herangezogen. Die Schwierigkeiten, mit denen eine solche Arbeit zu kämpfen hat, bestehen darin: 1. geben die Kommentare zu den Schriften des Aristoteles die Überzeugung des Thomas wieder, oder wollen sie nur den Standpunkt des griechischen Philosophen erklären? 2. Das Werk des Thomas „De regimine principum" ist unvollendet. Sch. ist überzeugt, daß in der Staats- und Soziallehre des Thomas eine ganz gewaltige Leistung vorliegt. Man kann sich aber des Eindruckes nicht erwehren, daß Th. doch stark unter dem Einfluß überlieferten Gedankengutes geschrieben hat (vgl. z. B. sein Einverständnis mit der Versklavung ganzer Völker). Die Untersuchung von P. Tischleder, „Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule"[3]) will auch die

[1]) Augsburg 1925, Filser.

[2]) Paderborn 1923, F. Schöningh = Veröffentlichungen der Sektion der Görres-Gesellschaft für Rechts- und Sozialwissenschaft, H. 41.

[3]) M.-Gladbach 1923, Volksvereins-Verlag.

bleibende Bedeutung der thomistischen Staatslehre gegen die des Liberalismus und Sozialismus verteidigen. Sie bietet insofern eine willkommene Ergänzung der Arbeit Schillings, da sie sich mit anderen Auffassungen (z. B. Troeltsch) auseinandersetzt und ferner die Lehre der Thomistenschule (z. B. Cajetan, Soto) darstellt. Man kann hier verfolgen, wie die Thomisten, um den Wesensunterschied zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt hervorzuheben, die Entstehung bzw. Einsetzung der beiden Gewalten sich völlig entgegengesetzt denken (Volksganze — Christus allein).

Wir kommen zur Literatur über die Kirchenreform. Das Werk J. Loserths über die Genesis der hussitischen Lehre liegt in 2., veränderter Auflage vor.[1]) Nachdem die Arbeiten der Wyclif-Society beendet sind, konnte L. als bester Kenner der Gedankenwelt des englischen Reformators abschließend über das Verhältnis zwischen ihm und Hus urteilen. Es ergibt sich die völlige Unselbständigkeit des Böhmen, der wörtlich die Schriften des Engländers ausgeschrieben hat. Nur übernahm Hus nicht die weitgehende Kritik Wiclifs am katholischen Dogma. L. zeigt ferner, daß die Zeitgenossen ebenso wie die älteren Geschichtswerke diesen Zusammenhang klar erkannt haben. Hier ist die Wissenschaft tatsächlich zu einem „Ergebnis" gekommen. Berücksichtigt man ferner, daß A. Hauck, „Studien zu Johann Hus" (1916), auch bedenkliche Mängel am Charakter dieses Mannes feststellt, so wird man die Bedeutung des tschechischen Reformators stark einschränken müssen. Auch Savonarola hat in dem Werk von J. Schnitzer (1924) eine eingehende Würdigung gefunden. Es ist zu begrüßen, daß das Hauptwerk von Peter Cheltschizki, „Netz des Glaubens", ins Deutsche übersetzt worden ist. Damit ist auch der deutschen Forschung dieses nach seinem Inhalt wichtige Werk der Oppositionsliteratur des Mittelalters zugänglich gemacht worden. Der Titel „Netz des Glaubens" rührt von dem Wort Christi her, in dem die Jünger Menschenfischer genannt werden. Aber die großen Fische haben das Netz durchlöchert, so daß fast alle Fische entwischt sind. Das Netz Christi ist fast leer. Es ist zu bedauern, daß der Herausgeber Kapitel weggelassen und hier und da gekürzt hat. Das mag sich wohl inhaltlich rechtfertigen, da Ch. sich oft wiederholt. Man hätte die Weitschweifigkeiten lieber im Bewußtsein ertragen, das ganze Werk vor sich zu haben.[2])

Außerdem sind noch wenige kleinere Abhandlungen zu nennen, deren Verfasser sich Einzelfragen der Kirchenreform zugewendet haben. So schildert in einer von Finke angeregten Arbeit E. Freiin von Seckendorff die kirchenpolitische Tätigkeit der hl. Katharina von Siena unter dem Pontifikat Gregors XI., wobei sie vor allem

---

[1]) Hus und Wiclif, Zur Genesis der hussitischen Lehre. 2., veränderte Auflage. München 1925, Oldenbourg.

[2]) Peter Cheltschizki, Das Netz des Glaubens. Aus dem Alttschechischen ins Deutsche übertr. v. Carl Vogl. München 1924, Einhorn-Verl. in Dachau.

versucht, die Briefe der Katharina zu datieren.[1]) Das ist bei den meisten eine schwierige, fast unmögliche Aufgabe. Denn da die Antwortschreiben der Empfänger nicht erhalten sind und auch das Register Gregors XI. keine Anhaltspunkte bietet, ist die Aufgabe restlos nicht zu lösen. Eine andere Arbeit handelt über die Reformschrift des Dominikanergenerals Humbert de Romanis, die für das 2. Lyoner Konzil bestimmt in 2 Fassungen vorliegt.[2]) B. Birckman weist nach, daß die kürzere Fassung inhaltliche Änderungen enthält. Die Schrift hat dadurch besonderes Interesse für den Kirchenhistoriker, daß H. auf das Kreuzzugsproblem, das griechische Schisma und die abendländische Kirchenreform eingeht. Hier findet man die von H. zurückgewiesenen Bedenken zusammengestellt, die gegen die Kreuzzüge erhoben worden sind. Ferner hat J. Haller die Überlieferung und Entstehung der sog. Reformation Kaiser Sigismunds untersucht (Festgabe Karl Müller dargebracht 1922). H. führt den Beweis, daß ihr Verfasser die Denkschrift Scheeles gekannt hat.

Die kirchengeschichtlichen Probleme der italienischen Renaissance und des deutschen Humanismus sind in der letzten Zeit von anderer Seite zusammenfassend behandelt worden, so daß nur diese Arbeiten genannt zu werden brauchen. E. Göller hat in einem auf der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft gehaltenen Vortrage über die kirchengeschichtlichen Probleme des Renaissancezeitalters gesprochen.[3]) Hier findet man alle wichtigen literarischen Erscheinungen angeführt und gewürdigt. G. weist mit Recht darauf hin, daß die von Wernle ausgesprochene Meinung, daß die Einheit der kath. Kirche nur deshalb nicht erschüttert worden ist, weil es den Vertretern der Renaissance an Mut zur Wahrhaftigkeit gefehlt hätte, nur z. T. richtig ist. G. führt zur Erklärung vielmehr die religiöse Gesamtlage des Südens überhaupt und das erfolgreiche Bemühen der Päpste an, die Führung in dieser Geistesbewegung an sich zu ziehen. Die neueste Literatur über den deutschen Humanismus seit Hermelinks Arbeiten behandelt H. Baron kritisch. Er stimmt im wesentlichen der von G. Ritter und P. Mestwerdt vertretenen Anschauung zu, daß Hermelinks Auffassung von der Entstehung (via antiqua, devotio moderna) und dem Charakter (religiös im Gegensatz zu den Italienern) des deutschen Humanismus teils zu ergänzen, teils zu berichtigen sind.[4])

Leipzig. Hans Leube.

[1]) Die kirchenpolitische Tätigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor XI. (1371—1378). Ein Versuch zur Datierung ihrer Briefe. Berlin 1917, W. Rothschild = Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, H. 64.

[2]) Die vermeintliche und die wirkliche Reformschrift des Dominikanergenerals Humbert de Romanis. Berlin 1916, Rothschild. ibid. H. 62.

[3]) Freiburg 1924, Herder.

[4]) Zur Frage des Ursprungs des deutschen Humanismus und seiner religiösen Reformbestrebungen. Ein kritischer Bericht über die neuere Literatur. Historische Zeitschrift, Bd. 132, H. 3.

GESCHICHTE DER MATHEMATIK UND DER NATURWISSENSCHAFTEN.

Einen Bericht über die Neuerscheinungen im Gebiet der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften auf dem vorgeschriebenen Raum von einem Bogen zu geben, ist bei dem Umfang der Aufgabe nur mit allem Vorbehalt möglich. Auf die Besprechung von Abhandlungen in Zeitschriften, auch wenn sie noch so wichtig wären, muß von vornherein verzichtet werden. Die Literatur des Auslandes war mir nur zum kleinsten Teil zugänglich. Von deutschen Werken kann nur besprochen werden, was bereits in meinem Besitz war oder ohne weitere Mühe von der Universitätsbibliothek Heidelberg beschafft werden konnte. Wenn die Berichte von jetzt ab in kürzeren Zwischenräumen erscheinen, wird auch die Berichterstattung weiter ausgebaut werden können.

Vor dem Kriege standen in Deutschland der Pflege der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften drei Zeitschriften zur Verfügung: die von G. Eneström in Stockholm ins Leben gerufene „Bibliotheca Mathematica“, das „Archiv für Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik“ und die „Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften“, das Organ der gleichnamigen Deutschen Gesellschaft. Zahlreiche Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften enthielten auch die „Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät Erlangen“ (von E. Wiedemann und seinen Schülern) und die „Chemiker-Zeitung“ (von E. O. von Lippmann u. a.). Anderes ist in den naturwissenschaftlichen Zeitschriften zerstreut. Während des Krieges sind die beiden erstgenannten Zeitschriften eingegangen, die „Mitteilungen“ müssen sich noch heute auf Referate beschränken. So ist im Augenblick überhaupt kein deutsches Organ vorhanden, das ausschließlich geschichtlichen Arbeiten auf dem hier zu besprechenden Gebiet dient, ein schwerer Übelstand, der die Produktion lahmlegt oder zur Benützung ausländischer Zeitschriften zwingt. Es ist zu hoffen, daß in absehbarer Zeit wenigstens eine der eingegangenen Zeitschriften wieder ins Leben gerufen wird, oder daß in den „Mitteilungen“ wieder Originalabhandlungen erscheinen können.

Unter den ausländischen Zeitschriften nimmt die von George Sarton 1912 begründete und mit großen Opfern durchgehaltene Zeitschrift „Isis“, jetzt das Organ der History of Science Society, den ersten Rang ein. Daneben hat sich das jüngere „Archivio di Storia della Scienza“, von Aldo Mieli in Rom begründet, einen ehrenvollen Platz errungen. Auch die Zeitschrift „Scientia“ (Bologna) enthält zahlreiche Arbeiten zur Geschichte der Naturwissenschaften.

Während im Ausland, besonders auch in einigen Kleinstaaten, die Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften sich seitens der

öffentlichen Organe der regsten Unterstützung erfreuen, ist über solche Fürsorge und staatliche Förderung in Deutschland nicht viel Erfreuliches zu sagen. Es entspricht weder der grundsätzlichen Bedeutung dieses Studienfaches für die allgemeine Kulturgeschichte noch den deutschen Gesamtleistungen, daß in ganz Deutschland weder ein Ordinariat oder Extraordinariat noch ein staatliches Institut für Geschichte der Naturwissenschaften vorhanden ist. Von den durch L. von Ranke mit Hilfe der Bayr. Akademie der Wissenschaften in den sechziger Jahren ins Leben gerufenen Bänden der „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland" abgesehen, ist alles durch einzelne Gelehrte und private Initiative geleistet worden. Auch das seit drei Jahren bestehende, von dem Referenten geleitete Institut in Heidelberg verdankt einer privaten, von V. Goldschmidt begründeten Stiftung seine erste Einrichtung.

Seit alters erfreut sich die Geschichte der Mathematik besonders intensiver Pflege. Die Mathematik fordert dazu heraus, weil ihre Entwicklung nicht wie die der Naturwissenschaften durch einen Urwald von Irrtümern und Umwegen auf die Höhe führt, sondern alle ihre Lehren von Anfang an den Stempel der unanfechtbaren Wahrheit tragen. Wir sehen in der Entwickelung der mathematischen Probleme und Methoden eine Selbstentwicklung des menschlichen Geistes sich vollziehen, die mit nichts anderem vergleichbar ist. Dazu kommt, daß an dieser Entwickelung schon in frühester Zeit zugleich auch die Astronomie beteiligt ist, und daß die Fortschritte der exakten Wissenschaften insgesamt, seit der Begründung der neuen Physik durch Galilei, mehr und mehr mit den Fortschritten der mathematischen Analysis verbunden sind.

Nachdem M. Cantors „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik" (Verlag B. G. Teubner) jahrzehntelang die Führung gehabt hatten, ist an dem Werk besonders durch G. Eneström eine vielfach berechtigte, aber auch oft ins Kleinliche gehende Kritik geübt worden. Ohne Frage bedürfte eine Neuauflage der gründlichsten Durcharbeitung durch einen oder mehrere mit der Spezialforschung der letzten zwanzig Jahre vertraute Herausgeber, denn die bisher allzu zögernd der neuen Literatur folgenden Änderungen genügen nicht mehr. Ein Ersatz für das grundlegende Werk, der sich ihm nach Umfang und gewinnender Darstellungsweise an die Seite stellen ließe, ist für das Gesamtgebiet der Mathematik nicht vorhanden. Den wesentlich kürzeren Darstellungen H. Wieleitners „Geschichte der Mathematik seit Descartes", Sammlung Schubert, Berlin 1911 und 1921, und „Geschichte der Mathematik", Sammlung Göschen, Berlin 1922/23 ist größte Zuverlässigkeit bei knappster Fassung nachzurühmen.

In zweiter, völlig umgearbeiteter Auflage ist in den Jahren 1921—24 Joh. Tropfkes „Geschichte der Elementar-Mathematik" erschienen (Berlin und Leipzig, Ver. Wiss. Verleger, Walter de

Gruyter u. Comp.), ein Werk von unvergleichlicher Genauigkeit und Reichhaltigkeit in der Benützung der Quellen, das insbesondere auch der Entwicklung der Fachwörter und der mathematischen Symbolik mit bewundernswerter Kenntnis der Literatur nachgeht. Das ursprünglich zweibändige Werk ist in der neuen Bearbeitung zu 7 Bänden angewachsen, die einzeln käuflich sind, und von denen I das Rechnen (177 S.), II die Allgemeine Arithmetik (221 S.), III Proportionen und Gleichungen (151 S.), IV Ebene Geometrie (238 S.), V Ebene Trigonometrie, Sphärik und sphärische Trigonometrie (185 S.), VI Analysis und analytische Geometrie (169 S.) und VII Stereometrie (mit Einschluß der Register für das ganze Werk 128 S.) behandeln. Der Begriff der Elementar-Mathematik ist so weit gefaßt, daß man sagen kann, daß durch das Werk fast die ganze Geschichte der Mathematik bis ins 18. Jahrhundert umfaßt wird.

In den Ländern englischer Zunge, besonders in den Ver. Staaten, hat F. Cajoris „History of Mathematics“ (New-York, Macmillan Comp.) weite Verbreitung gefunden. Das Werk ist 1919 in zweiter, erweiterter Fassung erschienen, nachdem es unverändert einen sechsmaligen Neudruck erlebt hatte, und umfaßt jetzt auf 514 Seiten die gesamte Mathematik bis zur Gegenwart. — Auch an Darstellungen der Geschichte von Teilgebieten der Mathematik ist die englische Literatur zur Zeit sehr reich und steht darin allen andern Ländern voran. Ich nenne zuerst das hervorragende Werk von Sir Thomas Heath „A History of Greek Mathematics“, in zwei Bänden (Vol. I, 446 S., Vol. II, 586 S., Oxford, Clarendon Press). Niemand konnte berufener sein, eine solche Geschichte zu schreiben, als der Verf., der, zugleich klassischer Philologe und Mathematiker, seit Jahrzehnten als Herausgeber englischer Bearbeitungen bzw. Übersetzungen der griechischen Mathematiker bekannt ist. Im Gegensatz zu Cantors Darstellung, die sich so weit als möglich an den chronologischen Faden hält, bevorzugt Heath die Gruppierung des Stoffs um große Persönlichkeiten oder um besondere Probleme, deren Geschichte im Zusammenhang dargestellt wird. Er erreicht damit ohne Zweifel eine höchst lebendige und fesselnde Form der Einführung in die keineswegs immer einfachen Gedankengänge der griechischen Mathematik. Nur vollkommene Beherrschung und geistige Durchdringung des ganzen Ertrags der griechischen Mathematik konnte ein so monumentales Werk schaffen; möchte es auch in den Kreisen der klassischen Philologen die Beachtung finden, die es verdient. — Mit einem engeren Fragenkreis aus der Geschichte der griechischen Mathematik und Philosophie befaßt sich das schöne Buch von E. Frank „Plato und die sogenannten Pythagoreer“ (Halle 1923, Max Niemeyer; 399 S.). Der überragenden Bedeutung der mathematischen Disziplinen für das Denken Platons entspricht keineswegs das geringe Maß der Beachtung, das diese Grundlagen in der Philosophiegeschichte gefunden haben. Frank will, ausgerüstet mit

dem ganzen mathematischen und philologischen Rüstzeug, dessen man zur Lösung einer solchen Aufgabe bedarf, ein Bild des naturphilosophischen Denkens des großen Philosophen zeichnen, wie es sich an den mathematischen und astronomischen Entdeckungen der Neupythagoreer, vor allem des Archytas und Aristarch, bereichert und vertieft hat. Mit schärfster Kritik und feinem Einfühlungsvermögen wird die mythische Persönlichkeit des Pythagoras auf das historisch tragbare Maß zurückgeführt, um so mehr aber die großen Leistungen der geschichtlich faßbaren Mathematiker herausgearbeitet, die Platons Zeitgenossen waren. Die geschlossene Darstellung wird durch zwanzig Beilagen ergänzt, die in drei Gruppen gegliedert als Quellenstudien zur Geschichte der griechischen Musiktheorie, Astronomie und Mathematik selbständige Bedeutung besitzen. — Mit der Geschichte der arabischen Mathematik, insbesondere der Trigonometrie befassen sich zahlreiche Abhandlungen des allzufrüh der Wissenschaft entrissenen C. Schoy; sie können hier nicht einzeln aufgezählt werden. Dem arabischen Rechnen und der ältesten arabischen Algebra ist eine Studie von J. Ruska gewidmet (SB. der Heidelb. Akad. d. Wiss. 1917, 2). Eine sehr dankenswerte Arbeit ist L. Ch. Karpinskis 1915 erschienenes Buch „Robert of Chesters Latin Translation of the Algebra of Al-Khowarizmi" (New-York, Macmillan Comp.). Vom gleichen Verfasser ist in jüngster Zeit auch unter dem Titel „The History of Arithmetic" (Chicago, Mc Nally and Comp. 1925) eine kleine Geschichte des Rechnens erschienen. Zuletzt sei noch eines ganz großen Unternehmens gedacht, dessen Herausgabe von der Carnegie Institution (Washington) ermöglicht wurde, L. E. Dicksons „History of the Theory of Numbers". Der erste Band, Divisibility and Primality, ist bereits 1919 erschienen (XII und 486 S.), der zweite über Diophantine Analysis 1920 (XXII und 803 S.). Ob der dritte Band, der von quadratischen und höheren Formen, Resten und Reziprozitätsgesetzen handeln soll, bereits erschienen ist, kann ich z. Z. nicht feststellen. Die erschienenen Bände stellen die umfassendste Stoffsammlung zu den Problemen der Zahlentheorie dar, die sich denken läßt, nur ist chronologische Aneinanderreihung ohne Wertung der Arbeiten selbstverständlich noch keine Problemgeschichte. Dem Zahlentheoretiker aber, der wirklich Geschichte schreiben oder der als zweiter Gauß oder Fermat Anregung für neue geniale Entdeckungen gewinnen wollte, ist in den Bänden dieser History eine unerschöpfliche Fundgrube bereitgestellt. — Der Ägyptologie und der Mathematikgeschichte zugleich gehört das Werk von T. E. Peet „The Rhind Mathematical Papyrus" an (Liverpool, University Press, 1923), eine Neuausgabe und kritische Bearbeitung des in der Mathematikgeschichte berühmten Rechenbuchs des Ahmes, das einst von M. Cantor und F. Eisenlohr in Heidelberg gemeinsam zum erstenmal herausgegeben worden ist. Eine Neubearbeitung auf Grund der inzwischen

fortgeschritteneren Ergebnisse der Ägyptologie war sehr dankenswert; ob die Leistung der ersten Bearbeiter eine ganz gerechte Würdigung erfahren hat, mag wohl bezweifelt werden.

Treten wir nunmehr, die abstrakte Welt der Mathematik verlassend, den Weg zu der Mannigfaltigkeit des äußeren Geschehens an, das die Naturwissenschaft zu erkennen und zu erklären versucht, so kann zwar wohl der Philosoph die Natur als Einheit erfassen und der Dichter sie als Ganzes empfinden, kein Naturforscher aber die Geschichte der Naturerkenntnis quellenmäßig durchforschen und darstellen. Jeder Versuch, ein Gesamtbild der Geschichte der Naturwissenschaft zu geben, ist von vornherein vor die Notwendigkeit gestellt, aus den Darstellungen der Geschichte der Einzelgebiete eine Auswahl zu treffen oder die dort benützten und analysierten Quellenschriften in Auszügen aneinanderzureihen. Ein solcher sehr dankenswerter Versuch, dem auch viel Anerkennung gezollt worden ist, liegt in teilweis neuer Auflage vor; ich meine F. Dannemann, „Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhange dargestellt" (Leipzig, Wilh. Engelmann). Von den vier Bänden behandeln der erste die alte und mittelalterliche Geschichte, die drei andern die Zeit von Galilei bis zur Gegenwart. Dannemann gebührt das Verdienst, mit besonderem Nachdruck auf die Notwendigkeit einer geschichtlichen Orientierung des naturwissenschaftlichen Unterrichts an den höheren Schulen immer wieder hingewiesen zu haben — an den Hochschulen scheint die Mahnung bis jetzt kaum ein Echo gefunden zu haben.

Von den einzelnen Zweigen der Naturwissenschaft mag, als der Mathematik am nächsten liegend, zuerst die Geschichte der Astronomie und der mit ihr bis ins 17. Jahrhundert unzertrennlich verbundenen Astrologie ins Auge gefaßt werden. Man wird nicht an der Möglichkeit zweifeln, die Geschichte der Astronomie im engeren Sinne aus der Verbindung mit der Astrologie herausgelöst für sich zu behandeln; man wird aber auch niemals vergessen dürfen, daß Jahrtausende hindurch Astronomie und Mathematik nur die Mittel, Sterndeutung und Schicksalsbestimmung der Zweck aller wissenschaftlichen Bemühungen gewesen sind.

Unter den Arbeiten, die der alten und jüngeren babylonischen Sternkunde gewidmet sind, nimmt nach den grundlegenden Forschungen von Strassmaier und Epping in den achtziger Jahren F. X. Kuglers gewaltiges Werk „Sternkunde und Sterndienst in Babel" den ersten Rang ein. Nachdem der erste Band im Jahre 1907 erschienen war, der sich mit der Entwicklung der babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus befaßte, machte der andringende Stoff immer mehr Erweiterungen notwendig. So erschien nach Veröffentlichung der ersten Teile des II. Buchs, das Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitrechnung behandelt, schon 1913 ein Ergänzungsband, während

das Schlußheft des zweiten Bandes vor kurzem erst herausgegeben werden konnte (Münster i./W., 1924, Aschendorffsche Buchh.). — In seinem Buche „Berossos“ hat P. Schnabel mehrfach gegen Kugler Stellung genommen; eine Entgegnung Kuglers enthält Anhang II des Schlußbandes. — Auch des zweibändigen Werks von B. Meissner „Babylonien und Assyrien“ (Heidelberg 1924/5, C. Winters Universitätsbuchh.) muß hier als der neuesten zusammenfassenden Darstellung des babylonischen Wissens um die Natur gedacht werden. — Mit der ägyptischen Astronomie und Zeitrechnung befaßt sich K. Sethes Abhandlung „Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der anderen Völker“ (Nachr. d. Ges. d. W. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1919). — Astrologische Fragen behandelt W. Gundel in seinem mit umfassender Kenntnis des Stoffs geschriebenen Buche „Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit“. (Bonn und Leipzig 1922, Kurt Schröder). Das Buch ist dem Altmeister der Astrologiegeschichte, Franz Boll, gewidmet, dessen bekanntes Büchlein „Sternglaube und Sterndeutung“ (B. G. Teubner) ebenso wie das berühmte kleine Werk von Trœls-Lund „Himmelsbild und Weltanschauung“ (B. G. Teubner) in neuer Auflage vorliegt. — Mehr von der kunsthistorischen Seite wird die Astrologie des Mittelalters und der Renaissance in dem vortrefflichen, auf ausgedehnten handschriftlichen Studien beruhenden Werke von A. Hauber „Planetenkinderbilder und Sternbilder“ betrachtet (Straßburg, Heitz und Mündel, 1916). Nicht weniger als 36 Tafeln mit größtenteils Ulmer Handschriften entnommenen Abbildungen bilden das Anschauungsmaterial, das die Darstellung begleitet. — Vorwiegend der Astronomie des Mittelalters und der Tätigkeit der Übersetzer des 12./13. Jahrhunderts gelten die Untersuchungen von C. H. Haskins „Studies in the History of Mediaeval Science“ (Cambridge, Harvard University Press 1924, XIV und 411 S.). Das Buch gehört zu den wichtigsten Erscheinungen auf diesem selten betretenen Gebiet. — Hier ist wohl auch das große zweibändige Werk von Lynn Thorndike zu erwähnen, das, eine Frucht jahrzehntelanger Quellenforschung, die Geschichte der Magie und der Experimentalwissenschaft in parallel laufender Darstellung schildert („A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our Era“, Bd. I, XLII und 855 S., Bd. II, VIII und 1036 S., New York, Macmillan Comp., 1923). Niemals wohl ist ein Buch geschrieben worden, das so wie das vorliegende Werk durchaus auf dem Studium der primären handschriftlichen Quellen beruhend, die geistige Welt des Mittelalters von ihren Ursprüngen in der ausgehenden Antike bis an die Schwelle der neueren Zeit geschildert hätte. In Form von eingehenden Analysen und Inhaltsangaben ziehen von Plinius und Galenos an alle irgendwie bedeutsamen Schriftsteller an uns vorüber, die zu einem der Gebiete der Astrologie, Alchemie, Magie, Wahrsagung usw., kurz

zu der magischen Auffassung von Makro- und Mikrokosmos irgendwie sich geäußert haben. Daß eine Scheidung dieser Vorstellungen von „echter Wissenschaft“ im Sinne unserer Zeit so gut wie undurchführbar ist, und daß beides wieder unlöslich in die mittelalterliche Entwickelung der christlichen Kirchenlehre verflochten ist, wird manchem, der diese Dinge getrennt zu sehen pflegt, verwunderlich erscheinen, entspricht aber gleichwohl den Tatsachen. Wenn hier ein Wunsch geäußert werden dürfte, so wäre es der, daß sich der Verf. entschlösse, auch noch die nächsten drei Jahrhunderte in den Kreis seiner Darstellung zu ziehen, also etwa in einem dritten Bande zu zeigen, wie die gleichen Anschauungen auch noch im Zeitalter der Renaissance und Reformation mächtig weitergewirkt haben und dennoch sich in jener Zeit mehr und mehr eine gewisse Entmischung der Anschauungen und eine Sonderentwicklung von Wissenschaft und Theologie vollzogen hat. Nicht minder dringend ist der Wunsch, es möchte sich ein jüngerer Kenner des Orients, insbesondere des islamischen Kulturkreises finden, der das Werk Thorndikes für den Orient, als den eigentlichen Herd dieser ganzen Zauberwelt, in ähnlich umfassendem Quellenstudium ergänzte. Das ist heute schon eher möglich, als es vor 10 und 20 Jahren gewesen wäre.

Auffallend gering an Zahl sind zur Zeit, soweit meine Kenntnis reicht, Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der Physik. Auch E. Wohlwills Werk „Galilei und sein Kampf für die Copernicanische Lehre“, dessen Schlußband nach dem Tode des Verfassers von Prof. Fr. Wohlwill aus dem Nachlaß herausgegeben wurde (Leipzig 1926, Leopold Voß), gehört mehr der Astronomiegeschichte als der Physik an. Wer den ersten Band (1909) aus der Feder des hochverdienten Hamburger Gelehrten kannte, konnte sich nur mit schmerzlichem Bedauern in die Wege der Schickung finden, die ihm die Vollendung seines Lebenswerkes versagte. Das Buch war ja mehr als nur eine Biographie des italienischen Märtyrers — es war ein Kampfbuch zugleich gegen alle Form der Bevormundung der Wissenschaft, und es war ein Buch von weitestem kulturgeschichtlichem Ausmaß. Wohlwill hätte mit der gleichen Entschlossenheit das Palladium der Wissenschaft gegen die roten Päpste von heute verteidigt, wie er gegen die Schmach der Inquisition die rechten Worte gefunden hat. Hat nun auch der zweite Band nicht die letzte Feile erhalten — er setzt sich aus völlig druckfertig erklärten Teilen des Manuskripts und aus nahezu vollendeten Stücken zusammen —, so bildet er doch einen würdigen Abschluß dieses für den Physiker wie für den Kulturhistoriker unentbehrlichen Werkes. — Daß auch die offizielle Wissenschaft nicht frei von menschlichen Gebrechen ist, hat Robert Mayer, und nicht er allein, noch im 19. Jahrhundert erfahren. Mit seinem Werk und Leben befaßt sich Bernhard Hell in seiner Schrift „J. Robert Mayer und das Gesetz von der Erhaltung der Energie“ (Stuttgart 1925,

Fr. Frommann). Die lebendige Darstellung fesselt von Anfang bis zu Ende; auch Helmholtz läßt der Verf. Gerechtigkeit widerfahren, aber peinlich wird es immer berühren, wie dieser gewaltige, schöpferische Geist Verdienste zu ignorieren suchte, die er ruhig hätte anerkennen dürfen, ohne dadurch kleiner zu werden (S. 90). — Das Werk von E. J. Dijksterhuis „Val en Worp“ (Groningen, P. Nordhoff, 1924) liegt mir nicht vor, ich halte mich aber auf Grund der Besprechung in den M. M. N. zu einem Hinweis verpflichtet. — Auch die verdienstvolle kleine „Geschichte der Physik“ von A. Kistner (Sammlung Göschen) und desselben Verfassers „Deutsche Meister der Naturwissenschaft und Technik“ (Sammlung Kösel, 2. Aufl. 1925) dürfen mit einem Worte erwähnt werden.

Hat es die Astronomie schon vor drei Jahrtausenden vermöge der Anschaulichkeit ihrer Aufgabe, die Wege und Umlaufzeiten der Gestirne zu bestimmen, zu unanfechtbaren Ergebnissen gebracht, so kann die Chemie, wenn wir darunter die heute geltende Erklärung der chemischen Erscheinungen verstehen, kaum auf anderthalb Jahrhunderte einer Geschichte zurückblicken. Alles, was vor Lavoisier liegt, wäre lediglich Vorgeschichte und mythisches Zeitalter. Die Einstellung wird sofort eine andere, wenn man die Leistungen der chemischen Technik in Künsten und Handwerken als Maßstab nimmt und an den mit unermüdlicher Geduld fortgesetzten Versuchen der Alchemisten, hinter das Geheimnis des Stoffs zu gelangen, nicht mit Hochmut vorübergeht. Unter diesen Gesichtspunkten gewinnen gerade die älteren Zeiten der Chemiegeschichte auch hervorragendes kulturgeschichtliches Interesse. Nicht ohne Grund haben die jüngsten Entdeckungen der Assyriologen, die chemisch-technische Texte aus dem 8. vorchristl. Jahrhundert zutage förderten, berechtigtes Aufsehen erregt. Die umfassendste Arbeit, die bis jetzt darüber erschienen ist, „The Chemistry of the Ancient Assyrians“ (London 1925), hat den Assyriologen Campbell Thompson zum Verfasser. Sein Werk gibt die Texte in Keilschrift und Umschreibung, eingehende Untersuchungen über die Terminologie und den technischen Inhalt der Texte und eine auf diesen Feststellungen ruhende Übersetzung. Ob alle Aufstellungen des scharfsinnigen und auch in mineralogischen Dingen trefflich beratenen Verfassers Bestand haben werden, muß die Zukunft lehren; daß er in der Hauptsache richtig gesehen hat, scheint mir außer Zweifel. — Die ganze Geschichte der Alchemie von ihren Anfängen und philosophischen wie technischen Grundlagen bis ins 13. Jahrhundert hinein ist der Gegenstand von E. O. von Lippmanns „Entstehung und Ausbreitung der Alchemie“ (Berlin 1919, Julius Springer, XVI und 752 S.). Wie jeder weiß, ein Werk, unübertroffen hinsichtlich vollster Erfassung jeder Art Literatur, umsichtig und besonnen im Urteil, nicht bahnbrechend und neue Quellen erschließend wie Berthelots zahlreiche Arbeiten, aber alles, was die philologische und chemie-

historische Forschung der letzten Jahrzehnte erarbeitet hat, zu einem Gesamtbild vereinigend: ein Ruhe- und Sammelpunkt für weitere Vorstöße in unbekanntes Land. Die Bedenken, die der um die Chemiegeschichte hochverdiente Verfasser seinem Freunde Kautzsch gegenüber äußerte, er werde wohl nicht allen Anforderungen der Vertreter von Sondergebieten entsprechen können, hatte dieser mit der Antwort abgewiesen: „Leisten Sie, was sie können, nachher kommen die Fachgelehrten und bauen weiter, aber ohne ihre Vorarbeit kommen sie nicht." Ich kann das für meine Person bestätigen: hätte ich nicht Gelegenheit gehabt, das Werk schon während der Korrektur kennen und schätzen zu lernen, so hätten meine Spezialstudien innerhalb der Geschichte der Wissenschaften schwerlich den Weg genommen, den sie seit Erscheinen dieses Werkes verfolgen. — Mit den griechischen Anfängen der Alchemie ausschließlich befaßt sich die Abhandlung von J. Hammer-Jensen „Die älteste Alchymie" (Kopenhagen, Mitteil. der Dän. Ges. d. Wiss. IV, 2, 1921). Die Verfasserin kommt zu interessanten, doch nicht immer überzeugenden Ergebnissen hinsichtlich des literarischen Charakters der älteren Quellen. Ihre Untersuchungen zu dem schwierigen Gegenstand verdienen jedenfalls Dank und vollste Beachtung. — O. Lagercrantz, dem berühmten schwedischen Spezialforscher auf dem Felde der griechischen Alchemie, verdanken wir in dem Buche „Papyrus Graecus Holmiensis, Rezepte für Silber, Steine und Purpur", eine mit höchster Sorgfalt hergestellte Text-Wiedergabe und eine mit Erläuterungen versehene Übersetzung des berühmten Papyrus Holmiensis, eines Zwillingsbruders des Leidener Papyrus X (Uppsala 1913, A.-B. Akademiska Bokhandelen). — Besonders wichtig ist, daß nunmehr auch, nach dem Vorbild des Catalogus Astrologorum Graecorum, von der Union Académique Internationale die Herausgabe eines „Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs" in Angriff genommen ist, die unter der Oberleitung von J. Bidez, F. Cumont, J. L. Heiberg und O. Lagercrantz steht. Der erste Band, die zahlreichen Pariser Handschriften enthaltend, ist 1924 herausgekommen (Bruxelles, M. Lamertin), weitere Bände sollen in kurzen Abständen folgen.

Mit Quellenstudien zur Geschichte der arabischen Alchemie befaßt sich seit 1921 der Ref. in Fortsetzung seiner Arbeiten zur Geschichte der arabischen Mineralogie. Der Gang der Untersuchungen führte von alRāzī's Kitāb sirr alasrār zurück zu den angeblich ältesten arabischen Alchemisten Chālid ibn Jazīd und Ǵaʿfar alṢādiq. In zwei Monographien (Arabische Alchemisten I, II, Heidelberg 1924 und 1925, C. Winter) wurde die Unhaltbarkeit der Überlieferung nachgewiesen. In dem Buche „Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur" (C. Winter, 1926) wird die bisher nur lateinisch bekannte Urkunde als ein Erzeugnis der vorislamischen Philosophie und Kosmologie nachgewiesen und

ihre Geschichte von der griechischen Hermetik an durch das islamische und lateinische Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit verfolgt. Die neu erschlossenen arabischen Texte bestätigen die von O. Spengler in seinen „Problemen der arabischen Kultur“ (Untergang des Abendlandes II, S. 227—322) vertretenen Anschauungen. — Auf dem Felde der arabischen Alchemie bewegen sich auch die Arbeiten des englischen Gelehrten E. J. Holmyard, der nach Herausgabe von Aḥmed al῾Irāqī's „Kitāb al῾ilm almuktasab“ usw. (Paris 1923, P. Geuthner) im gleichen Verlag eine Sammlung von Schriften des Ǵābir ibn Ḥajjān veröffentlicht. — Die pseudogeberschen Schriften, Summa Perfectionis nebst vier kleineren lateinischen Traktaten, hat E. Darmstaedter in seiner „Alchemie des Geber“ übersetzt und erläutert (Berlin 1922, Julius Springer).

Vorwiegend mit der neueren Geschichte der Chemie befaßt sich das Buch von E. Färber „Die geschichtliche Entwicklung der Chemie“ (Berlin 1921, Julius Springer). Mit philosophischem Sinn und hervorragendem Geschick der Darstellung führt der Verf. aus, was ihm als die notwendigste Aufgabe der Wissenschaftsgeschichte erscheint: die wichtigsten unserer heutigen Kenntnisse aus ihren einfachen Anfängen heraus dem geschichtlichen Verlaufe folgend zu entwickeln, d. h. eine möglichst stetige Reihe der verschiedenen Wissenszustände aufzuzeichnen, zwischen die Stadien des Fortschritts aber die Anlässe dieser Weiterbewegung als Vermittlung zu legen. Von hier aus erst soll und kann die zweite Aufgabe in Angriff genommen werden, zu deuten und zu vergleichen, und schließlich zu werten. Das Buch bedeutet gegenüber der verbreiteten Geschichte der Chemie von E. von Meyer zweifellos eine neue Note und verdient die Aufmerksamkeit nicht nur der Fachchemiker, sondern jedes Gebildeten, der für sich über das Werden und Wachsen der heute so zahlreiche Gebiete des wirtschaftlichen Lebens entscheidend beeinflussenden Chemie Belehrung sucht. Ich widerstehe nur schwer der Versuchung, die fein durchdachte Disposition des Werkes hier wiederzugeben. — G. Fester greift in seiner „Entwicklung der chemischen Technik bis zu den Anfängen der chemischen Großindustrie“ (Berlin 1923, Julius Springer) eine Seite der Chemiegeschichte heraus, die zu einer gesonderten Darstellung lockte. Der Ausgangspunkt für die Studie war eine Vorlesung, in der das Thema als Einleitung zu der Geschichte der modernen großindustriellen Entwicklung behandelt war. Es ist bedeutsam für die Wertung historischer Forschung auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, wie doch schließlich jeder Fachmann, wenn er sich über die Gegenwart Rechenschaft geben will, zu Studien getrieben wird, die ihn immer weiter in die Vergangenheit zurückführen.

Auf dem der Chemie nahestehenden Gebiet der Mineralogie ist mir aus jüngster Zeit nur eine spärliche Anzahl selbständiger Arbeiten bekannt geworden. Ich erfülle eine Pflicht der Pietät

gegenüber dem so früh verstorbenen und zu großen Hoffnungen berechtigenden K. Mieleitner, wenn ich seiner in den Fortschritten der Mineralogie usw. (Jena 1922, Fischer) erschienenen „Geschichte der Mineralogie im Altertum und Mittelalter" gedenke. Die einzige „Geschichte der Mineralogie", die wir besitzen, das Werk von Kobells, beginnt mit dem Jahr 1650, die alte „Mineralogie der Griechen und Römer" von O. Lenz ist eine Stoffsammlung, keine Geschichte. Wie unendlich viel Interessantes ließe sich sagen, wollte einmal ein dazu Berufener statt einer Geschichte der Mineralogie eine „Kulturgeschichte der Steine" schreiben! — Eine glänzende Leistung ist die Monographie über den Türkis, die J. E. Pogue 1915 als Vol. XII der National Academy of Sciences (Washington) veröffentlicht hat. Der Untertitel zu „The Turquoise" lautet: A Study of its history, mineralogy, geology, ethnology, archaeology, mythology, folklore and technology — er zeigt, wie vielseitig die Beschäftigung mit den Steinen angefaßt werden kann, und wie viel gerade der Kulturhistoriker aus solchen Monographien gewinnen könnte.

Gehen wir zur Biologie im allgemeinen und zu ihren beiden Zweigen, der Botanik und Zoologie, über, so ist die Zahl der mir vorliegenden Werke geschichtlichen Charakters ebenfalls sehr gering. Ich kann die „Geschichte des Vitalismus" von H. Driesch (in zweiter Auflage bei J. A. Barth, Leipzig 1922) ebenso nur mit dem Titel anführen wie Uhlmanns „Entwicklungsgedanke und Artbegriff in ihrer geschichtlichen Entstehung und sachlichen Beziehung" (Jenaische Zeitschr. f. Naturw., 1923, G. Fischer); gleiches gilt von den biographischen Werken von H. Iltis über Gregor J. Mendel oder von K. von Goebel über Wilhelm Hofmeister. Das Buch von L. Kohl „Das Ziel des Lebens" (München 1921, Georg Müller), das mir vorliegt, zu beurteilen, fehlt mir der Mut. Ich gebe eine Stelle aus dem Vorwort wieder: „Wenn ich es wage, diese zum Teil weit über den heutigen Stand unserer exakten Wissenschaft hinausgreifende Erkenntnis der Öffentlichkeit zur Prüfung vorzulegen, so bin ich mir eines Aktes der Selbstverleugnung um so mehr bewußt, als bereits so viele vortreffliche Männer in der gleichen Richtung gewirkt haben, ohne daß es ihnen gelungen wäre, die Naturerkenntnis über das Problem von Raum und Zeit hinauszuführen" usw. — Zu den historischen Arbeiten, die sich mit der ältesten Botanik befassen, nenne ich in erster Linie das noch unvollendete Werk von L. Keimer: „Die Gartenpflanzen im alten Ägypten. Ägyptologische Studien. Mit einem Geleitwort von Georg Schweinfurth." (I. Bd. Hamburg-Berlin 1924, Hoffmann & Campe.) Der erste Band behandelt 44 im alten Ägypten kultivierte Pflanzen. — Ein Parallelwerk für Babylonien-Assyrien, wenn auch völlig anderer Form, ist C. Thompsons „Assyrian Herbal". Es beschäftigt sich hauptsächlich mit den Arzneipflanzen. — An dritter Stelle nenne ich das in völlig neuer Bearbeitung erscheinende Werk von

Immanuel Löw „Die Flora der Juden", früher „Aramäische Pflanzennamen" (Wien und Leipzig, R. Löwit Verlag). Die beiden bis jetzt erschienenen Bände behandeln in alphabetischer Folge der Familien Iridaceae bis Papilionaceae (Bd. II) und Pedaliaceae bis Zygophyllaceae (Bd. III). Der erste Band steht noch aus und wird auch die Register enthalten. Das Werk ist eine unerschöpfliche Fundgrube für die Kulturgeschichte der Pflanzen im vorderen Orient. — Von den zahlreichen meist in Zeitschriften erschienenen Arbeiten des unermüdlichen H. Marzell kann hier nicht gesprochen werden; ich nenne aber das bei Quelle & Meyer erschienene Büchlein „Die heimische Pflanzenwelt im Volksbrauch und Volksglauben" (Wissenschaft und Bildung, Bd. 177, 1922). — Das monumentale Werk über die Mistel von Karl Freiherrn von Tubeuf „Monographie der Mistel, unter Beteiligung von G. Neckel und H. Marzell" (München-Berlin, R. Oldenbourg, 1923) enthält auch ausführliche historische Kapitel. — Die von E. von Lippmann geschriebene „Geschichte der Rübe", insbesondere ihrer Abänderung als Zuckerrübe (Berlin 1925, Julius Springer) zeichnet sich wie alle Schriften des Verf. durch umfassendste Literaturkenntnis aus.

Aus dem Gebiete der Zoologie kann ich nur auf das Werkchen von C. Keller „Die Stammesgeschichte unserer Haustiere" verweisen (Aus Natur und Geisteswelt, B. G. Teubner). Doch will ich nicht versäumen, der großen Arbeit des verstorbenen H. Stadler zu gedenken, die sein Lebenswerk krönte, ich meine die in den Beiträgen zur Gesch. d. Philosophie des Mittelalters erschienene Ausgabe von Albertus Magnus „De animalibus libri XXVI" (Münster 1916/20, Aschendorffsche Buchhandlung).

Was ich hier geben konnte, ist, ich wiederhole es, nur ein dürftiger Ausschnitt aus der weit zerstreuten und mannigfaltigen wissenschaftsgeschichtlichen Literatur des letzten Jahrzehnts. Wer eine vollständigere Übersicht sucht, muß zu den eingangs erwähnten Zeitschriften greifen, die ausgesprochen dem Zwecke des Referierens dienen. Soviel wird doch sichtbar geworden sein, daß einzelne Gebiete, wie Mathematik und Chemie, sich einer besonders regen historischen Bearbeitung erfreuen, während andere auffallend zurückbleiben. Man wird auch sagen dürfen, daß es gerade auf diesen Gebieten an führenden Persönlichkeiten fehlt, die der historischen Forschung Richtung und Ziel geben könnten. Vieles könnte in Deutschland besser werden, wenn ähnlich dem von K. Sudhoff in Leipzig begründeten Institut für Geschichte der Medizin eine Zentrale für solche Studien geschaffen würde.

Heidelberg. Julius Ruska.

